El Capital
Historia y método
— Una introducción —

Néstor Kohan

(**Primera edición argentina**: Buenos Aires, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, 2001. **Segunda edición argentina ampliada**: Buenos Aires, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, 2003. **Edición cubana**: La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2005)

Dedicatoria a la primera edición argentina

(El libro salió de imprenta pocos días antes de la rebelión popular del 19 y 20 de diciembre de 2001)

Dedicamos este libro a todos aquellos y aquellas que resisten, que cortan rutas, que toman fábricas, colegios y universidades, que no retroceden ni un paso frente a las balas de la gendarmería y la policía, que crean radios comunitarias, periódicos barriales y cadenas de información alternativa, que enfrentan a la burocracia estudiantil y sindical, que estudian y se forman cuestionando la hegemonía del poder, que construyen agrupaciones clasistas. Aquellos y aquellas que se preparan, que no calculan ni tienen miedo. Al viejo topo de la revolución subterránea.

Indice del volumen

Presentación del libro

(Texto de contratapa)

Luego de sufrir años de neoliberalismo y una monarquía absoluta, donde el Mercado y el Capital se habían autoproclamado reyes eternos del género humano, el viento social que mueve las ideas comienza a cambiar de dirección.

¿Dónde quedó Fukuyama y su supuesto "fin de la historia"? ¿Alguien se acuerda hoy del tristemente célebre "no hay alternativa" de Margaret Thatcher? Actualmente, se viven tiempos distintos. De esperanza y de búsqueda.

En la política mundial, ha surgido un nuevo protagonista: el movimiento de resistencia global contra el capitalismo. Un movimiento que nace en 1996 en América Latina y se consolida en 1999 con las rebeliones en las metrópolis del mundo capitalista. La rebelión popular del 19 y 20 de diciembre de 2001, que sacudió la Argentina, se inscribe en ese nuevo horizonte.

El debate sobre qué formas futuras asumirá este "movimiento de movimientos" (que reclama "Otro mundo posible") y qué función jugarán en su seno las ideas del socialismo, es parte de una historia abierta, cuyas mejores páginas todavía no se han escrito.

Tratando de incidir e intervenir en ese debate, este volumen recoge las clases del **«Seminario de Lectura Crítica y Metodológica de El Capital»** coordinado por Néstor Kohan en la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo.

Además de las clases de Kohan, en él se incluyen también las conferencias de invitados internacionales: **John Holloway, Fernando Martínez Heredia, Enrique Dussel** y **Michael Löwy**. De muy diversos modos, todos ellos también forman parte del debate que hoy se entabla en América Latina y el mundo.

El volumen apunta a varios públicos. Por eso, para facilitar la lectura, contiene una cronología de la obra de Carlos Marx, numerosas guías de preguntas para grupos colectivos de lectura y bibliografía de consulta.

Luego de haber agotado la primera edición, en la segunda se incorporan una nueva introducción de Néstor Kohan sobre la situación que se abre en Argentina a partir del 19 y 20 de diciembre («La teoría crítica junto al fuego de la rebelión»); un trabajo del filósofo argentino **León Rozitchner** sobre Louis Althusser y una entrevista al economista cubano **Orlando Borrego**, compañero del Che, en la que recuerda los grupos de estudio sobre *El Capital* en los que participó Guevara.

Este libro abre una nueva discusión sobre *El Capital*. Un texto «maldito y embrujado», prohibido por los militares latinoamericanos y despreciado por el simulacro de democracia que reemplazó a las dictaduras en todo el continente. Un texto crítico, científico, ideológico y político al mismo tiempo. Un texto que interpela y reclama tomar partido.

Las ideas de Marx, sostiene el autor, resultan imprescindibles para desarrollar la lucha por ese "Otro mundo posible" que hoy se persigue a nivel mundial.

No pretendo realizar tan sólo el poema político.
No pretendo que mis camaradas sigan por ese camino.
Que cada cual cultive en su intimidad el dios que quiera.
Pero reclamo de cada uno la actitud revolucionaria frente a la vida,
pero reclamo el puño cerrado frente a la burguesía.
[...]
¡Prepáremonos para tirar!
Contra los museos,
las universidades,
la prensa paquidermo,
la radiotelefonía, la academia,
el teatro y el deporte burgueses.
Preparémonos para tirar
Y acertar esta vez.
Contra en la casa
contra en el mar
contra en la calle
contra en el bar
contra en la montaña.
Para abatir al imperialismo.
Por una conciencia revolucionaria.
Y aquí nosotros contra la histeria fascista,
contra el socialismo tibio,
contra la confusión Radical,
contra
contra
estar contra
sistemáticamente contra
contra
contra
contra
¡Yo arrojo este poema violento y quebrado
contra el rostro de la burguesía!

Raúl González Tuñón: Las brigadas de choque

En El Capital Marx se presenta como el economista científico
que analiza minuciosamente el carácter transitorio
de las épocas sociales y su identificación con las relaciones
de producción [...] El peso de este monumento de la
inteligencia humana es tal que nos ha hecho olvidar frecuentemente
el carácter humanista (en el mejor sentido de la palabra)
de sus inquietudes. La mecánica de las relaciones de producción
y su consecuencia: la lucha de clases, oculta en cierta medida
el hecho objetivo de que son los hombres los que se mueven en el
ambiente histórico.

Ernesto Che Guevara
"Sobre el sistema presupuestario de financiamiento" [febrero de 1964]

Con Marx y con Zapata, después del posmodernismo

Prólogo a la edición mexicana

El marxismo constituye una concepción del mundo, de la sociedad y de la historia de carácter universal. Por su escala de análisis, por el alcance de sus pretensiones políticas de cambios sociales radicales (que jamás se conforman con la tímida e inviable ilusión de construir "el socialismo en un solo país") y, fundamentalmente, por su método dialéctico.

El corazón de este método —que trataremos de auscultar en el presente libro— reside en la categoría de "totalidad concreta". Hoy, más que nunca antes en la historia, la totalidad social más concreta, la más múltiplemente determinada, es la sociedad capitalista mundial. El marxismo pretende ser una teoría que la explica críticamente mientras señala sus tendencias latentes y sus crisis potenciales, esforzándose por trazar un rumbo para su derrocamiento y su transformación radical.

Ahora bien, ese carácter universalizante no está reñido con la contextualización histórica de cada aproximación a *El Capital*. Toda lectura está moldeada por un ángulo de abordaje y condicionada por una perspectiva. No puede ser igual la lectura evolucionista de *El Capital* que canonizó la socialdemocracia alemana a fines del siglo XIX que la que impulsaron los bolcheviques, a instancias de Lenin, desde abril de 1917. (No casualmente Antonio Gramsci caracterizó a la revolución socialista rusa como una "revolución contra *El Capital*"... es decir, contra *El Capital* tal como lo entendía la ortodoxia kautskiana-plejanoviana). No hay equivalencia posible entre el desciframiento del marxismo que en forma abierta propiciara el peruano José Carlos Mariátegui en los '20 y la codificación cerrada que impuso burocráticamente el ítalo-argentino Victorio Codovilla a partir de los años '30. Del mismo modo que no pueden homologarse las recetas y manuales oficiales de las Academias de Ciencias de la URSS con los seminarios de lectura y grupos de discusión sobre *El Capital* en los que participaron Fidel Castro y principalmente el Che Guevara en la Cuba de inicios de los '60.

Cada generación construye —o debe construir, cuando el marxismo se resiste a convertirse en un calco y una copia— su propio acercamiento al pensamiento de Marx. Esa aproximación no puede hacerse en forma deshistorizada. Nuestras preguntas e interrogantes están impregnados por los problemas, las preocupaciones y los debates que han marcado nuestra experiencia política. Nadie puede eludir —consciente o inconscientemente— esos presupuestos básicos subyacentes. Nosotros tampoco.

Por eso, intentar leer, estudiar e interrogar *El Capital* desde el México contemporáneo (como nosotros intentamos hacerlo desde Argentina) presupone dar cuenta y hacerse cargo de la propia historia del marxismo mexicano, de sus avatares, sus aportaciones y sus límites.

En nuestro aprendizaje intelectual y nuestra propia historia —de donde surge el presente intento de leer y comprender *El Capital*— el marxismo elaborado en México ha estado sumamente presente.

Por ejemplo, existe un pensador (de origen español pero que ha trabajado su original interpretación del marxismo en el contexto cultural mexicano) que ha dejado su huella indeleble en nuestros estudios. No ha sido el único, pero sí uno de los más

importantes maestros y guías inspiradores (junto con Antonio Gramsci, el joven Lukács, Isaac Rubin, el Che Guevara, José Carlos Mariátegui, Michael Löwy, entre varios otros). Nos referimos, obviamente, a Adolfo Sánchez Vázquez —con quien nos une una entrañable amistad, además de nuestra sincera admiración político-intelectual por la coherencia ética de su trayectoria— y su filosofía de la praxis. Aunque el grueso de su producción marxista no gira específicamente sobre *El Capital*, su obra nos ha servido para terminar de saldar cuentas con las lecturas e interpretaciones predominantes en la vulgata stalinista.

La tarea pedagógica realizada en México por Sánchez Vázquez ha resultado para nosotros muy importante, no sólo por sus propios textos y clases sino también por la publicación de toda la literatura marxista heterodoxa que él impulsó como director de la colección Teoría y praxis de editorial Grijalbo (muchos de esos textos están presentes de una forma u otra en este libro). Esta colección imperdible formó parte de una constelación todavía mayor: el amplio abanico editorial mexicano —donde merecen destacarse, junto con Grijalbo, ediciones ERA y Siglo XXI, entre otras— que durante los ’60 y ’70 difundió en gran escala el pensamiento de Marx y su tradición. Aun hoy, quien recorra las librerías de textos viejos y usados en el distrito federal de México se chocará con una increíble biblioteca de clásicos marxistas. Para un lector argentino esa imponente acumulación de títulos —ya desgraciadamente ausente de las librerías mexicanas actuales— resulta sobrecogedora, fundamentalmente si la comparamos con lo editado de marxismo en Argentina, Chile o Uruguay durante los últimos cuarenta años. El contraste —notablemente favorable a México— es abrumador. Los recurrentes golpes de estado del cono sur de nuestra América, la quema de libros y de personas, el asesinato masivo de ideas y de compañeros de ideas, los exilios forzados y los recurrentes maccartismos, han dejado su sucia huella en nuestra cultura política y en la pobreza editorial de literatura marxista en cada uno de nuestros países. Algo no muy distinto podría decirse sobre la aridez en cuestiones de marxismo de nuestras bibliotecas públicas, incluyendo las universitarias.

Junto con la obra de Sánchez Vázquez y el inestimable papel de las editoriales mexicanas, en nuestra formación también ha sido muy importante poder contar con revistas teóricas editadas en México. Entre otras no podemos olvidarnos de *Dialéctica* (impulsada por Gabriel Vargas Lozano); *Cuadernos Políticos* (orientada por Ruy Mauro Marini, Bolívar Echeverría y Carlos Pereyra, entre otros) y *Críticas de la economía política* (editada en su versión latinoamericana por Alejandro Gálvez Cansino). Lo mismo vale para las ediciones gramscianas realizadas por Dora Kanoussi o las compilaciones sociológicas de Pablo González Casanova.

A pesar de esta evidente asimetría entre la divulgación editorial marxista de México y la del cono sur latinoamericano, no todo ha sido un lecho de rosas para el marxismo mexicano. La cooptación estatal o la conversión planificadamente inducida del pensamiento marxista en objeto de consumo exclusivamente académico también se han hecho allí presentes. Los sutiles pero poderosos mecanismos de disciplinamiento intelectual, neutralización de toda disidencia radical y la cooptación política de la burguesía mexicana han constituido, lamentablemente, la otra cara de la moneda de aquella “tolerancia” y aquel “pluralismo” ideológico que llama la atención de los sudamericanos. Mientras que en Argentina el marxismo era perseguido a sangre, tortura, fuego, desaparición y muerte, en México era permitido y hasta subvencionado... a condición de que no se animara a cruzar el límite del perímetro universitario.

Allí están todavía los jóvenes impunemente masacrados en Tlatelolco en 1968 para corroborarlo. Siempre que se pongan en discusión los rígidos parámetros de la “tolerancia” represiva del capitalismo el poder feroz del capital —ese mismo que viene

al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros— muestra su verdadero rostro. México —el de ayer, el de hoy— no es la excepción. La cultura crítica, especialmente en el caso de la herencia de Marx, tiene que vérselas tarde o temprano con el poder. No nos hagamos falsas ilusiones.

El poder, siempre el poder. La gran preocupación del marxismo. El ABC de toda revolución, según el Che Guevara.

Lejos de nosotros ese relato de ficción posmoderna y su doctrina del "poder difuso" que estaría supuestamente en todos lados y que todos lo tendríamos todo el tiempo. Sospechamos que esto no es cierto. En el mundo contemporáneo, el de la globalización de los mercados y la mundialización del capital, el poder está cada vez en manos más reducidas, crueles y agresivas. Los pueblos estamos progresivamente más explotados, sojuzgados, dominados y sometidos. No es eludiendo ni evadiéndose ilusoriamente de esta realidad aplastante y opresiva como vamos a emanciparnos en forma colectiva.

De allí que indagar e interrogar *El Capital* desde la crítica de la economía política pero también desde la teoría marxista del poder y la dominación constituya una de las obsesiones del presente libro.

Para nosotros el poder constituye una relación social de fuerza entre las clases, que atraviesa íntimamente tanto el plano de la economía, como la esfera de la política y el terreno de las subjetividades sociales y sus representaciones ideológicas en pugna.

Sin embargo, esa caracterización de alcance general se encuentra siempre históricamente situada. Tomamos distancia, descreemos y cuestionamos toda metafísica... incluyendo las metafísicas del Poder (con mayúsculas) popularizadas por diversos pensadores postestructuralistas de La Sorbona. No es cierto que lo único que interese sea "cómo funciona el poder", sin importar qué clases sociales lo ejercen. Ambas dimensiones son fundamentales. Sin atender a sus condicionamientos históricos y determinaciones clasistas, el poder se vuelve un demiurgo dotado de vida propia, un nuevo dios ante quien hay que arrodillarse. Se transforma en un nuevo fetiche (por más que se lo enmascare o maquille con la jerga "pluralista" y seudolibertaria del postestructuralismo y el posmodernismo). El poder está siempre atravesado por la lucha de clases que se desarrolla en la historia. Luego, no hay ni existe ningún poder omnímodo, transhistórico, por más absoluto que parezca. De allí que la historia constituya una dimensión imprescindible, tanto para analizar el entramado social que lo conforma en la sociedad capitalista como para comprender las diversas conceptualizaciones teóricas que las ciencias sociales han elaborado acerca suyo.

Sin historia, el poder se torna incomprensible. Gravísimo error metodológico el de aquellos compañeros y teóricos, con pretensiones libertarias u "horizontalistas" (apresurados impugnadores, dicho sea de paso, de la herencia de Lenin y el Che Guevara...) que pretenden teorizar sobre el poder, la revolución y el cambio de la sociedad en abstracto, en general, de forma radicalmente desterritorializada y completamente al margen de la historia. El imperialismo capitalista de nuestros días, de alcance y poder mundial, opera a partir de territorialidades bien concretas. Las resistencias antiimperialistas y anticapitalistas también.

Tenemos el máximo respeto por estos compañeros. No nos confundimos. Son compañeros. No son "el enemigo". Sin embargo, sin perder nunca el respeto (que jamás debemos abandonar), discrepamos. Creemos ilegítimo apelar al atractivo iconoclasta de la militancia altermundista o incluso a la autoridad moral del zapatismo mexicano para contraponer en forma artificial las luchas libertarias contra las luchas de inspiración marxista, como si ambas fueran dicotómicas y mutuamente excluyentes.

Cualquiera que se imagine que la perspectiva política que nutre sus raíces en la tradición de Emiliano Zapata es opuesta o inclusive contradictoria con el pensamiento marxista de Lenin (y sus herederos), bien haría en recordar aquella hermosa carta que el líder de la revolución mexicana escribiera en Tlaltizapán, Morelos, el 14 de febrero de 1918 (publicada por primera vez en mayo de ese año en el diario *El Mundo* de La Habana). Trazando un paralelo directo entre la rebeldía de los campesinos insurrectos de México y la revolución bolchevique de obreros y campesinos encabezada por Lenin y Trotsky, entre muchas otras cosas Emiliano Zapata afirmaba: "*Mucho ganaríamos, mucho ganaría la humanidad y la justicia, si todos los pueblos de América y todas las naciones de la vieja Europa comprendiesen que la causa del México Revolucionario y la causa de Rusia son y representan la causa de la humanidad, el interés supremo de todos los pueblos oprimidos.* [...] *Aquí como allá, hay grandes señores, inhumanos, codiciosos y crueles que de padres a hijos han venido explotando hasta la tortura a grandes masas de campesinos. Y aquí como allá los hombres esclavizados, los hombres de conciencia dormida, empiezan a despertar, a sacudirse, a agitarse, a castigar.* [...] *No es de extrañar, por lo mismo, que el proletariado mundial aplauda y admire la Revolución Rusa, del mismo modo que otorgará toda su adhesión, su simpatía y su apoyo a esta Revolución Mexicana, al darse cabal cuenta de sus fines".*

Sólo a condición de menospreciar la historia o desconocerla olímpicamente se puede contraponer a Zapata con Lenin o Marx.

Apelando entonces a diversos prestigios prestados, el relato posmoderno pretende disolver el poder despótico del capital por arte de magia y con un simple decreto filosófico. La misma operación realiza cuando se trata de acabar de un plumazo con los sujetos sociales.

Esta corriente de pensamiento, de amplia difusión en los grandes monopolios de la comunicación, repentinamente labra el acta de defunción del sujeto revolucionario, reemplazándolo sin mayores trámites ni explicaciones por los "nuevos" movimientos sociales, concibiendo a cada uno de ellos como si estuviera encerrado en sus respectivos e intraducibles juegos de lenguaje. De este modo, no sólo se "evapora" misteriosamente el poder bestial y despiadado del capital sino que también se "disuelve" la posibilidad de resistir y enfrentar organizadamente al conjunto de dominaciones que el capital entreteje, subsume, reproduce y amplifica.

Esta operación discursiva, puramente especulativa, no captura ni aprehende lo que efectivamente sucede con la globalización del capital. Si bien es cierto que durante los últimos cuarenta años han florecido nuevos sujetos de lucha, eso no implica que ya no exista el sujeto de la revolución. ¡Por el contrario! Ese sujeto se amplía, se multiplica y puede llegar a crecer en radicalidad, a condición de que las diversas luchas y resistencias puntuales logren conformar un nuevo bloque histórico, articulando fuerzas sociales heterogéneas dentro de una estrategia política unificada que las potencie, centrada principalmente en el antiimperialismo y el anticapitalismo. ¡La diversidad y pluralidad de sujetos no es necesariamente sinónimo de fragmentación, dispersión, reformismo e impotencia política!

Al intentar profundizar en el método dialéctico y en *El Capital* entendido como texto central de la teoría crítica marxista —tanto de la explotación como de la dominación— nos proponemos retomar una tradición injustamente "olvidada". Ya es hora de dejar atrás ese lamento permanente, paralizante, desmoralizador y lacrimógeno, por "los buenos viejos tiempos que se han ido y no volverán". Dejemos la añoranza y la nostalgia de los años '60 a la moda retro. Las mejores luchas, las más radicales y audaces, todavía no han sucedido. El desafío que la nueva época nos pone por delante consiste en recuperar la iniciativa política y la ofensiva teórica.

Tomando en cuenta ese desafío este libro está dedicado principalmente a las nuevas generaciones. Al emprender esa tarea nos inspira la necesidad de difundir el pensamiento marxista, sin caer en las fórmulas trilladas de la manualística (que aplanaban el pensamiento complejo de Marx para que entre en un cómodo esquema de pizarrón) pero al mismo tiempo sin renunciar a la pedagogía militante. Por eso aquí se apela a un lenguaje comprensible que intenta eludir los tics del elitismo académico así como también las simplificaciones de la vulgata tradicional.

Este libro se esfuerza por navegar en ese difícil equilibrio, distante tanto del populismo (que subestima a las clases populares negándoles el derecho a la reflexión teórica y al estudio sistemático) como del aristocratismo intelectual (que confunde jerga esotérica y terminología hermética con profundidad de pensamiento).

Cuando en México, en América Latina y en todo el mundo ya se van desgastando y agotando los proyectos gatopardistas que pretenden aggiornar el capitalismo neoliberal reemplazándolo por... otra variante de capitalismo ("humano", "racional", "regulado", "nacional", "keynesiano", de "tercera vía", etc.), volver a leer y estudiar *El Capital* se torna un reto político y teórico inaplazable. Ha llegado el momento de afrontarlo.

Buenos Aires, 4 de abril de 2005

Melena blanca, bigote negro, traje oscuro

Prólogo a la edición cubana

En la penumbra gris y opaca del anochecer, sólo se alcanzaba a vislumbrar el contorno de su barba blanca y su espeso bigote negro. Su larga cabellera se mantenía medio despeinada. Parecía exhausto, agotado, casi desilusionado. Estaba muy solo y bastante triste.

Vestía un saco antiguo, totalmente fuera de moda, de colores oscuros. Tenía apoyada la mano en el estómago y, sobre ella, un pequeño reloj con cadena. Permaneció sentado sobre una silla de madera, tieso, con una mirada enigmática, como preguntándose. Así quedó, petrificado, cuando la noche se volvió oscura.

Paulatinamente corrió el rumor. Era el año 1989. Muchos lo dieron por muerto. Como tantas otras veces. Habían esperado ese momento desde un tiempo sin memoria. Festejaron con un entusiasmo desbocado y grosero. ¡Ahora sí!, se codeaban mutuamente, mientras acariciaban, entre risotadas y exabruptos, sus tarjetas de crédito y sus acciones bursátiles. Esos años inmediatos fueron crueles, despiadados, inmorales. Ellos no tuvieron escrúpulos. Ni una pizca de lástima. Los aprovecharon bien, con una obscenidad y un cinismo sin límites.

Pero al poco rato regresó. Estaba anonadado. Aunque los conocía de cerca, porque los había estudiado durante décadas, le costaba asimilar la tremenda frivolidad de sus enemigos.

Ahora ya no estaba en penumbras. Se lo veía sonriente, enérgico, decidido. Como quien retorna en la mañana con ganas de recuperar el tiempo perdido. Venía caminando con movimientos rápidos y pasos cortos. Tampoco estaba solo. Lo acompañaban muchos jóvenes, un nutrido racimo de muchachos y muchachas de diversas nacionalidades y culturas, vestidos de una manera muy distinta a la suya. Sus peinados contrastaban con la larga cabellera canosa del viejo. Conversaban animadamente sobre las nuevas estrategias del capital, la globalización y la lucha contra el imperialismo.

Él les hablaba gesticulando, enfatizando cada palabra con un gesto de la mano. Ellos lo interrogaban y escuchaban sus respuestas con atención. Lo observaban con una expresión de asombro que no terminaba nunca de apagarse. Estaban impresionados. Después de casi dos décadas de discursos fragmentarios, monocordes y “realistas”, volver a encontrarse con los conceptos totalizantes del viejo generaba una emoción difícil de disimular. Sus preguntas siempre apasionadas provocaban una inmediata aceleración de las palpitaciones.

Cuando lo vieron aparecer de nuevo, asomando su melena blanca en medio de tantos jóvenes, sus enemigos no lo podían creer. Se les cayó la mandíbula. ¡Era imposible que el fantasma hubiera resurgido de las cenizas!

Tratando de explicar ese repentino regreso, durante el año 1999 la BBC News On line de Londres realizó una votación por Internet en la que preguntaba quiénes eran “los diez pensadores más grandes del milenio”. El resultado confirmaba lo que se temía. Esos jóvenes no se habían equivocado. Había vuelto.

La compulsa de la BBC culminó de la siguiente manera: primero Carlos Marx, segundo Alberto Einstein, tercero Isaac Newton, cuarto Carlos Darwin, quinto Santo Tomás de Aquino…décimo Federico Nietzsche.

Con la boca abierta y sin argumentos, algunos periodistas de medios de comunicación “independientes” y “serios” sólo atinaron a explicar el sorprendente resultado de la encuesta británica afirmando que “Fidel Castro ordenó votar por Internet a todos los cubanos y por eso ganó Marx…”. Fue cómico. Y también patético.

Obviamente, la importancia y la justeza de las ideas de un pensador no pueden medirse en términos cuantitativos. Y menos que nada a través de encuestas, instrumento de análisis sociológico que se ha convertido en uno de los elementos privilegiados para reforzar el consenso y la dominación política durante los simulacros de elecciones desarrolladas periódicamente en las “democracias” capitalistas de nuestros días.

La encuesta de la BBC debería ser tomada entonces con pinzas y cuentagotas. No define nada. Sin embargo, que el nombre de Marx deje de estar asociado, como ocurrió en los primeros años ’90, a los escombros del Muro de Berlín y al derrumbe —sin dignidad ni decoro— de las burocracias de los regímenes eurorientales y comience, nuevamente, a ser símbolo de la rebelión juvenil contra la mundialización del capital constituye todo un síntoma de época.

El Moro (como lo llamaban cariñosamente su familia y sus amigos) dejó una obra monumental. Por el contenido, por el brillo y también por el tamaño. Todavía hoy, en la madrugada del siglo XXI, restan materiales de Marx que aún no han sido traducidos a nuestro idioma. Sus papeles y manuscritos póstumos son casi tan extensos como los libros editados en vida. Muchos de esos papeles vieron la luz gracias a su inseparable amigo y compañero Federico Engels. Otros, fueron publicados hacia fines del siglo XIX por la socialdemocracia alemana, corriente que le introdujo no pocos cortes y mutilaciones. Más tarde, durante el primer tercio del siglo XX, la edición estuvo a cargo de uno de los máximos estudiosos mundiales del marxismo, conocido por el seudónimo de David Riazanov. Un entrañable compañero, trágicamente asesinado en tiempos de Stalin. De la mano de Riazanov (quien llegó a tener como “ayudantes” y “colaboradores” de su trabajo editorial a pensadores de la talla de György Lukács) pudimos conocer los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y *La ideología alemana*, sin mencionar numerosos escritos históricos y políticos de los fundadores de la filosofía de la praxis.

De esa impresionante acumulación de escritos, a los que Marx subordinó su felicidad personal, el bienestar de su familia y hasta su salud física, *El Capital* sigue siendo una obra fundamental. “Un cañonazo” y “un misil contra la burguesía”, como lo describió su autor sin haber exagerado en lo más mínimo.

Cuando a inicios de la revolución cubana Fidel y el Che se pusieron a estudiar en forma colectiva *El Capital*, seguramente deben haber tenido por delante una serie inimaginable de urgencias que resolver. Lo mismo le debe haber ocurrido a Lenin y a sus compañeros bolcheviques cuando lo estudiaban en las catacumbas de la autocracia zarista. Y a Rosa Luxemburg, cuando se puso a repasar los análisis de *El Capital* sobre la reproducción mientras alentaba el surgimiento de una corriente revolucionaria en Alemania. En Argentina, ocultos y clandestinos, entre una y otra dictadura militar, Santucho y sus compañeros se esforzaron por estudiar a Marx y también llegaron, con la ayuda de Lenin, hasta la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. ¿Por qué todos ellos le dedicaron tiempo y esfuerzo, a pesar de condiciones tan poco propicias, a la lectura y al estudio de esta obra tan compleja?

¿Y nosotros? ¿No tenemos acaso otras demandas más urgentes?

Cada quien responderá a su manera. En nuestra opinión no todo lo que hay que saber en la vida se encuentra en *El Capital*. Grave equivocación la de aquellos que nos sugieren leer únicamente textos marxistas y dejar de lado el resto del pensamiento social, clásico y contemporáneo.

Sin embargo, si uno pretende acompañar y legitimar la rebelión cotidiana contra el modo de vida capitalista con herramientas teóricas y conceptuales, conviene no desconocer ni olvidar *El Capital*. En esta obra de escandalosa actualidad Marx hunde el cuchillo de la crítica en el corazón del modo de producción capitalista. No le tiembla el pulso ni la mano. Allí descubre un entramado de relaciones sociales en el cual la explotación viene entrecruzada por relaciones de dominación.

A contrapelo de la mirada economicista (que el neoliberalismo instaló como sentido común durante los años '80 y '90), Marx vuelve observable algo que está oculto para el fetichismo de las apariencias donde se mueve cómodamente la economía neoclásica. El valor, el dinero y el capital no son cosas ni "factores de producción" —como dicen los manuales de economía de la Universidad argentina—, sino relaciones. Relaciones de producción, atravesadas por la lucha de clases, por lo tanto, relaciones sociales de poder y de fuerza. No hay economía "pura" sin política, sin poder y sin relaciones de fuerza. La política no es algo externo a las relaciones sociales. Algo así como un aditamento "superestructural". Un epifenómeno que se derivaría de manera lineal del "factor económico". Por eso *El Capital* no es un manual (izquierdista) de economía, sino una ***Crítica** de la economía política*.

Sospechamos que esa crítica de la economía política tiene mucho que aportar a la hora de replantearnos la lucha contra el capitalismo globalizado de nuestros días.

Durante demasiado tiempo, el marxismo oficial en los países del Este —difundido a todo vapor en América Latina a través de una extendida serie de manuales de divulgación— depositó sus esperanzas en un supuesto desarrollo autónomo de la economía. Se subestimó la lucha contrahegemónica. La batalla cultural por la creación de hombres y mujeres nuevos, el gran sueño del Che Guevara, a pesar de los elogios formales y de compromiso, fue recluida en la buhardilla de los trastos viejos. Ese proyecto por la creación de una nueva subjetividad histórica no entraba en el lecho de Procusto del archicitado "reflejo superestructural".

De este modo, en aquella ideología oficial el mercado se transformó en el demiurgo mágico cuyo desarrollo y expansión posibilitaría, supuestamente, "alcanzar al capitalismo" y disputarle en su mismo terreno. La competencia capitalista fue reproducida al interior de las sociedades del Este europeo, cambiando solamente el término de "competencia" por el de "emulación", como si esa simple sustitución nominalista pudiera impedir o frenar el deterioro de la conciencia socialista en las masas populares. El proyecto comunista y las aspiraciones radicales de los primeros tiempos de la revolución bolchevique fueron trágicamente reemplazados por la razón de Estado, el oportunismo político y el pragmatismo economicista, acompañados, como suele ocurrir, por el más feroz dogmatismo ideológico. Todo en nombre del "realismo". Hoy en día ha quedado más que claro a qué conducen los cantos de sirena del "realismo"... cuyos susurros vuelven periódicamente a merodear en los oídos de los revolucionarios...

En América Latina, esa codificación otrora oficial desconoció todo lo original aportado por la experiencia política y cultural de nuestro continente. Desde ese estrecho marco que cerraba caprichosamente el ángulo de la mirada, la Reforma Universitaria nacida en Córdoba, Argentina, en 1918 (es decir, 50 años antes que el mayo francés...) y extendida rápidamente hasta Cuba y México, pasando por el Perú y el Brasil, se convirtió en "una corriente idealista de ideología confusa, pequeñoburguesa y reaccionaria". José Carlos Mariátegui, a pesar de su crispada polémica con Haya de la

Torre, se transformó por arte de prestidigitador en apenas un simple "populista" (Miroshevski dixit). José Martí en un demócrata progresista, pero... pequeñoburgués. El Che Guevara en un ingenuo "aventurero ultraizquierdista y foquista". Etc, etc, etc. Todo proceso cultural que no encajara en los moldes pretendidamente "clásicos" de Europa, quedaba por decreto fuera de la historia. Si América Latina tenía un desarrollo económico atrasado (con supuestas reminiscencias "feudales"...), y si la economía determinaba de manera unívoca a la superestructura, pues entonces necesariamente toda la cultura política latinoamericana debía ser ineluctablemente un reflejo de ese atraso. Era inconcebible cualquier desarrollo autónomo y original que se adelantase al orden establecido.

Desde ese patrón eurocéntrico de medida, la cultura radical que acompaña a la Reforma Universitaria, y años más tarde, la pedagogía del oprimido, la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y todo el proceso insurreccional que la revolución cubana alienta en el continente son clasificados, sin mayores trámites, como herejías (en clásico lenguaje religioso a pesar del "ateísmo científico") o revisionismos (en la jerga tradicional, no menos religiosa). Para ese marxismo unilateral y rudimentario, lo real maravilloso que Alejo Carpentier definió como una característica de nuestra América resultaba incomprensible y sospechoso. Tan sospechoso —o incluso más— que aquella imaginación libertaria reclamada por el 68 europeo.

Pero esa metafísica brutalmente economicista que tanto daño hizo al marxismo no desapareció con el hundimiento de los países del Este. Al contrario. El pensamiento burgués de nuestros días, a pesar de su anticomunismo galopante y su maccartismo mal disimulado, la reproduce a un grado infinitamente mayor. Al resquebrajarse la contención del capital que obligó a los empresarios y teóricos occidentales a desarrollar una revolución pasiva para prevenir la indisciplina de los trabajadores —Henry Ford y John Maynard Keynes fueron emblemáticos, en este sentido—, el fetichismo economicista se multiplicó hasta el paroxismo, ahora de la mano de la economía neoclásica. "Los Mercados", como si tuvieran vida propia, se engulleron el planeta. El neoliberalismo de Milton Friedman, von Hayek, Karl Popper, Thatcher y Reagan, hegemónico durante los años '80 y '90, fue la expresión ideológica de este proceso.

¿Por qué el marxismo de los países del Este no pudo enfrentar eficazmente esa ofensiva ideológica? Resulta demasiado simplista y caricaturesco responsabilizar únicamente a un burócrata desideologizado como Gorbachov por esa derrota. Las raíces que la explican son mucho más antiguas y profundas. ¿Cómo podría contrarrestar el aluvión neoliberal aquel marxismo que postulaba, ya desde los tiempos de Stalin (mucho antes que Gorbachov) que "la conciencia siempre atrasa frente a la economía". La llamada ley del "retardo de la conciencia" depositaba el motor de la historia exclusivamente en el desarrollo tecnológico. La lucha por la hegemonía, la ética y los valores, la cultura y la ideología, en suma, la batalla de las ideas (para utilizar una expresión de Martí tan cara a Fidel) se encontraba completamente desdibujada. No casualmente nuestro entrañable Roque Dalton, con su filosa ironía humorística de siempre, se preguntó: "¿Qué le dijo el movimiento comunista internacional a Gramsci? No tengo edad, no tengo edaaaaad para amarte...."

Desgastada esa pretendida ortodoxia economicista, el marxismo del siglo XXI deberá poner en el eje de su reflexión y de sus prácticas la lucha cultural, la batalla de las ideas, la confrontación de los valores, la insubordinación como una ética de vida y la creación de una nueva subjetividad (de hombres nuevos y mujeres nuevas).

¡Debemos aprender de nuestros enemigos! Ya en el año 1987, en la Conferencia de Ejércitos Americanos de Mar del Plata (Argentina), las Fuerzas Armadas norteamericanas y sus fieles sirvientes locales, definieron al marxismo gramsciano y a

la teología de la liberación como los enemigos estratégicos de nuestros días. En este registro de pensamiento, uno de los estrategas del Ejército genocida argentino e ideólogo de varias dictaduras militares, el general Osiris Villegas, sostuvo en varios de sus libros que la lucha cultural y la batalla por la conciencia constituye uno de los núcleos fundamentales de la guerra revolucionaria de nuestros días.

El Marx del siglo XXI, nuestro Marx, será precisamente aquel que prioriza como eje de su monumental obra la crítica del fetichismo. No sólo en el terreno económico de la economía globalizada, que él ya describió y pronosticó en *El Manifiesto Comunista*, sino también en aquella otra esfera menos visible y ruidosa, pero no menos importante: la metafísica de la vida cotidiana y el mundo de la seudoconcreción, como los llamaba Karel Kosik. Es decir, el terreno del sentido común, donde se desarrolla día a día la batalla por el corazón, la mente, la imaginación y los sueños de nuestros pueblos.

Nuestro texto tiene como objetivo prioritario focalizar la mirada en el eje metodológico que recorre como un hilo rojo toda la obra de Marx. No pretende reemplazar la lectura de *El Capital*, como alguna vez sucedió con el *Manual de economía política* de la Academia de Ciencias de la URSS y también con otros manuales análogos. Simplemente aspira a destacar la preocupación centralmente dialéctica que guió a Marx al exponer sus resultados críticos luego de haber desarrollado una investigación de más de treinta años.

Como se aclara en los prólogos e introducciones a las ediciones argentinas, el texto intenta abordar el estudio del marxismo desde las coordenadas de nuestra América. Aunque el pensamiento de Marx tiene pretensión universal, nuestra aproximación está, histórica y políticamente, situada. No somos neutrales. Formamos parte de América Latina y el Tercer Mundo. Desde allí interpelamos a Marx y analizamos el marxismo y su historia. Por eso, que este trabajo se publique ahora en el seno de la revolución cubana nos proporciona una inmensa alegría. Cuba constituye una parte importantísima de las resistencias mundiales contra la dominación imperialista del capital globalizado. Si este volumen contribuye, aunque sea un poquito, a profundizar esa lucha anticapitalista con más ánimo, voluntad y energía, habrá cumplido su pequeñísimo objetivo.

El marxismo, entendido como teoría crítica y no como razón de Estado, concebido como filosofía política de la praxis y no como una cosmología evolucionista de la naturaleza, tiene mucho que ofrecer a las y los jóvenes de Cuba, de Argentina y del mundo entero que hoy se hacen nuevas preguntas y ya no se conforman con las respuestas mediocres del neoliberalismo, la resignación del posmodernismo ni con la impotencia política elevada a metafísica por el posestructuralismo. Si las resistencias mundiales pretenden triunfar contra la dominación imperialista del capital globalizado, no podrán prescindir de su legado.

¿Tiene entonces sentido insistir, una vez más, con el viejo de melena blanca, bigote negro y traje oscuro? Creemos que sí. Vale la pena hacer el esfuerzo por desaprender los lugares comunes, bastardeados hasta el límite, que hasta ayer nomás monopolizaban la palabra en el campo revolucionario. Carlos Marx, viejo pero joven, canoso pero enérgico, crítico pero entusiasmado, con el pesimismo de su reflexión pero con el optimismo de su voluntad, seguirá dando batallas junto a nosotros. Y nosotros junto a él.

Buenos Aires, 23 de febrero de 2004

La teoría crítica junto al fuego de la rebelión

Prólogo a la segunda edición argentina

Un libro de estas características tiene, desde su inicio, pretensiones que van más allá de la coyuntura inmediata. No es un volante ni tampoco un documento para sentar posición frente a una movilización. Intenta repensar algunos de los problemas principales de la teoría crítica de Carlos Marx y de sus discípulos. Por lo tanto, se propone mirar más allá del día a día.

Sin embargo, en el fondo de toda producción teórica está presente, de modo abierto o implícito, el horizonte de sentido de una época y los proyectos políticos que disputan en su seno.

Ya es hora de abandonar aquellos dogmas estructuralistas según los cuales "la obra se independiza de toda subjetividad y de toda historia" y puede comprenderse haciendo tabla rasa con las coordenadas sociales que le dieron origen.

¿Puede acaso leerse *El Capital* de Marx sin política, sin historia, sin proyectos, sin subjetividad, sin ideología? Creemos que no. En este libro intentamos demostrar las razones de esa negativa.

La principal obra teórica de Marx, que es crítica y por eso mismo científica, sobrevivió largamente al siglo XIX que la vio nacer. Eso explica porqué la estudiamos hoy en día. Pero no puede comprenderse al margen o en forma independiente del proyecto político y de la ideología que inspiraba a su autor.

Exactamente lo mismo vale para este libro que estamos prologando. Si perdurará más allá de nuestros días o agonizará en un cajón de ofertas de libros usados, entre saldos inservibles, nadie lo sabe. Queda a juicio de los lectores.

Pero lo que sí es seguro es que estas clases del "Seminario de Lectura Crítica y Metodológica de *El Capital* de Marx" correspondientes al año 2000, están inscriptas en un horizonte histórico de sentido.

Aunque ya desde su primera edición el texto estuvo dedicado a "aquellos y aquellas que resisten, que cortan rutas, que toman fábricas, colegios y universidades…", por ese entonces, todavía no se había producido la rebelión popular del 19 y 20 de diciembre del 2001. Tampoco se había extendido el movimiento de obreros y obreras que toman las fábricas y las ponen a producir sin patrones.

En la Argentina todo parecía "tranquilo". Todo parecía "normal". No había maremotos. La protesta popular subía y bajaba con la cadencia de la marea, pausadamente, sin perturbar el orden establecido ni sus instituciones.

En ese contexto social, intentar leer *El Capital* a partir del eje metodológico de la lucha de clases sonaba inmediatamente a "voluntarismo" (al menos esa era la acusación siempre amenazante). Según ese criterio impugnador, tan afín a la lectura academicista del marxismo y a la supuesta ortodoxia doctrinaria con que suele autolegitimarse, *El Capital* nos habla de "equilibrios de mercado", de "leyes imperturbables", de una "lógica de hierro", de una "correlación absoluta entre fuerzas productivas y relaciones de producción" y de "necesidades ineluctables y predeterminadas". En suma: de "una economía autónoma e independiente que marcha por sí misma", en forma completamente ajena a la voluntad, a la conciencia y a la lucha política desarrollada por los sujetos sociales a lo largo de la historia.

La aparentemente “mansa” realidad argentina del año 2000 permitía, e incluso auspiciaba, esas habituales interpretaciones fetichistas. Un registro de lectura que goza de cierta aceptación en determinados cenáculos académicos, dedicados a transitar *El Capital* de modo lineal y unidimensional, de manera fría y descafeínada, en forma completamente ajena a cualquier conflicto político y a cualquier organización popular. Algunos de estos círculos esotéricos de iniciados se (auto)complacen en citar, con voz grave, una frase de Marx mientras afuera del aula donde están sentados la policía está reprimiendo a trabajadores o estudiantes. ¡Ni se inmutan! Siguen sentados, relajados, tranquilos, pausados, dedo en alto, voz engolada, ceño fruncido, con la cita de Marx.

Pero se produjo la rebelión del 19 y 20 de diciembre. Todo se trastocó. El fetichismo de la pretendida “economía pura” sin relaciones de poder y la cosificación del supuesto “automatismo de las leyes de mercado” entraron rápidamente en combustión con el fuego callejero.

Afortunadamente, hemos tenido la suerte de compartir colectivamente ese instante de libertad plena, donde el pueblo se apropia de la ciudad, de sus grandes avenidas, de sus calles y sus plazas. Ese instante maravilloso donde lo “normal” deja de serlo, donde un semáforo sigue cambiando disciplinadamente sus colores –como si nada sucediese- pero ya nadie le hace caso. Ese momento sublime donde el Obelisco –símbolo máximo de la ciudad de Buenos Aires- ya no se puede ver por el humo de los incendios de locales pertenecientes a las grandes multinacionales imperialistas o a la burguesía local.

Es la rebelión popular de masas. Es el momento de máximo develamiento donde todas las ficciones jurídicas, todas las apariencias cosificadas del mercado y todas las máscaras “democráticas” e institucionales comienzan a perder eficacia y a girar en el vacío. Los aparatos de represión desnudan su rostro auténtico y se muestran, entonces, tal cual son: instrumentos organizados para la dominación, el terror y la muerte. La vieja sociedad oficial cruje. El enemigo delimita, sin sus antiguos simulacros de tolerancia o amplitud, las fronteras insalvables entre la “oposición” permitida y el campo revolucionario.

¿Por qué hacemos referencia a estos hechos de la lucha política cotidiana cuando se supone que la introducción a esta segunda edición debe tener un carácter filosófico y metodológico (como todo el libro)? Pues porque jamás concebimos a la teoría filosófica divorciada de la vida, como alguna vez nos quisieron hacer creer los tristes profesores de la Academia argentina. Para nosotros, la reflexión teórica ni empieza ni termina cuando abrimos y cerramos los libros. (Para dar un buen ejemplo de esa actitud intelectual, en esta nueva edición incluimos como apéndice una entrevista al compañero Orlando Borrego, titulada “Che Guevara lector de *El Capital*”).

Creemos que para todo marxista latinoamericano que realmente viva y sienta y no sólo piense la filosofía de la praxis, debe ser igual. Su propia subjetividad está inserta en el horizonte histórico de sentido. El mundo de la vida, que no es otro que el mundo de la praxis histórica, de las relaciones sociales y de las luchas políticas, es lo primordial. Los libros y la teoría deben intentar expresarlo y no al revés.

Cuando un libro está escrito con pasión, no sólo reúne un conjunto de hojas de papel en blanco cubiertas de tinta. Además, pretende condensar la voluntad de vivir de otra manera. El capitalismo jamás lo puede permitir. A través de mil mecanismos hegemónicos, burocráticos y represivos -cuya descripción extendería innecesariamente esta introducción- el sistema intenta, día a día, neutralizar y cooptar a la oposición más radical (incluyendo a sus intelectuales) y quebrar esa voluntad.

Ante cada una de sus frustraciones, de sus sinsabores y de sus amarguras cotidianas, el autor se va convenciendo, cada vez más, de que solamente un libro o

varios libros no alcanzan para modificar la realidad. Va abandonando, dolorosamente, toda pretensión de omnipotencia iluminista. Los libros (los debates teóricos) y la letra escrita constituyen un arma fundamental para impulsar y fundamentar los cambios radicales. Pero solos, no alcanzan. Son insuficientes. Jamás deben girar sobre sí mismos. La lucha por la hegemonía debe tener siempre por horizonte la lucha por el poder. La teoría crítica debe plantearse tareas más allá de sí misma. El sujeto no es la crítica, sino la revolución (aunque la revolución necesita imperiosamente de la crítica). La filosofía de la praxis debe aspirar a prolongarse en el cuerpo colectivo de los explotados y explotadas. Ellas y ellos son sus auténticos realizadores y "herederos", si es que de herencia se trata. Junto con ellas y ellos se debe encarar la (auto)formación política. Los educadores también deben ser reeducados. Aquí tiene su lugar la pedagogía del ejemplo. Los libros escritos forman parte de ese proceso. No están al margen.

Ese proceso de autoaprendizaje se nutre de la rebelión popular. Pero, lamentablemente, la rebelión no es eterna. Ese momento explosivo, de verdad descarnada y sin tapujos, dura tan sólo un instante. ¿Cómo perpetuar en un proceso ininterrumpido y permanente lo que sólo emerge como espasmo "espontáneo"? (Aunque, a decir verdad, jamás es absolutamente "espontáneo"…, sino el punto de llegada de toda una acumulación de rebeliones previas y de múltiples militancias anónimas que, hasta que se produce la explosión, pasan desapercibidas para la mirada cristalizada de la sociedad oficial).

¿Cómo prolongar a lo largo del tiempo la indisciplina y la rebeldía, más allá del momento puntual de catarsis donde se le pone el cuerpo a la represión en la calle?

Cuando no se cuenta con una estrategia política y con una ideología que a largo plazo marquen el camino, terminamos dependiendo del humor y de las emociones del momento.

Las emociones son fundamentales en la lucha. Nadie estaría dispuesto a arriesgar su vida y a perderla, si fuera necesario, única y exclusivamente por haber comprendido teóricamente los conceptos de plusvalor o de trabajo abstracto. Sin emociones reales, sin sentimientos, sin sueños y fantasías, la vida sería sumamente aburrida y la lucha de clases sería apenas un teatro negro del absurdo, repleto de autómatas, marionetas o burócratas racionales.

Pero la política revolucionaria no puede subordinarse a los altibajos erráticos de los estados de ánimo. Se nos impone el desafío de mirar un poquito más allá de la coyuntura inmediata y del vaivén de nuestras emociones diarias.

Allí aparece, en primer plano, la importancia insustituible de la cultura revolucionaria, de la voluntad organizada de lucha, de la ética de la rebelión, de la creación ininterrumpida de conciencia socialista y de subjetividad insurrecta. La necesidad de una concepción del mundo y de una ideología propia, no ajena. La necesidad de la formación teórica para poder elaborar –colectivamente- una estrategia.

Lograr superar el posterior apaciguamiento –y el peligro de cooptación…- que sigue a la rebelión de masas implica una tarea dura, anónima, persistente y a largo plazo. Un trabajo de hormiga o, en los términos preferidos por Carlos Marx, un trabajo de topo.

La revolución –ni siquiera en las estrategias insurreccionalistas más desenfrenadas- jamás se logra de un día para otro ni se produce, espontáneamente, por un espasmo instantáneo y repentino. Aunque hoy estén de moda –principalmente en los saberes universitarios, aunque también en una que otra organización popular- mil y una narrativas espontaneístas y pretendidamente "horizontalistas", la conciencia revolucionaria jamás nace automáticamente. Hay que conquistarla. Hay que crearla.

Nada crece espontáneamente, excepto las malas hierbas. Sin una lucha por la conciencia y por la hegemonía socialista, el sentido común queda pasivo alimentándose de la ideología enemiga. ¡No nos olvidemos de la DICTADURA de los medios de comunicación en la que vivimos! Sin un trabajo político y social a largo plazo la conciencia puede llegar, a lo sumo , hasta el límite del… enojo visceral y la furia pasajera contra los patrones. ¡Pero nada más!. Para pasar de la ira y de la bronca a la acción política, hay que sembrar, hay que abonar y hay que regar el sentido común todos los días. Es el único camino para que en su seno florezcan la conciencia socialista y los valores de hombres nuevos y mujeres nuevas.

La construcción de esta nueva subjetividad, antiautoritaria, antiburguesa, antipatriarcal, anticapitalista y antimperialista, es decir, socialista, jamás fue ni será fruto de un decreto administrativo (aunque ese decreto tenga el sello prestigioso del postestructuralismo francés o del multiculturalismo norteamericano, ambos a la moda…).

Por más heroica que entonces haya sido, la rebelión del 19 y 20 de diciembre no duró para siempre. Después vino, una vez más, como suele suceder, el trabajo de pinzas. El garrote y la zanahoria. El león y la zorra, como decía Maquiavelo. La combinación de la represión (la masacre del Puente Pueyrredón contra el movimiento piquetero, la represión en la fábrica recuperada Brukman contra sus obreras, etc.) y los intentos de cooptación (las apelaciones del nuevo gobierno al "capitalismo nacional", sus mesas de diálogo, los subsidios, etc.).

Lo que sucede es que toda rebelión es pasajera si no logra sedimentarse a lo largo del tiempo. Sin una lucha sistemática y organizada por la hegemonía socialista en el seno de nuestro pueblo, jamás lograremos cambios duraderos. Que nuestros muertos y el 19 y 20 de diciembre no se olviden depende, también, de nosotros.

La conciencia, la cultura política, la subjetividad popular y el sentido común de las clases subalternas y explotadas se presentan como ámbitos de disputa. No están cristalizados, están abiertos y en movimiento. La batalla teórica y cultural en todos esos terrenos se convierte, entonces, en una tarea colectiva impostergable y a largo plazo.

Este libro sobre Marx y sobre *El Capital* pretende aportar su pequeñísimo granito de arena en esa dirección.

Buenos Aires, julio de 2003

Un texto maldito y embrujado

Prólogo a la primera edición argentina

He estado enfermo durante todo el año último
(aquejado de ántrax y de forúnculos).
De no ser por eso, mi libro, El Capital,
economía política, ya habría salido. Ahora espero
terminarlo, al fin, en unos cuantos meses y asestar,
en el plano teórico, a la burguesía
un golpe del que nunca se repondrá.
Carta de Marx a Klings [4/X/1864]

El tomo primero comprende el primer libro:
«El proceso de producción del capital». Es, ciertamente,
el más terrible misil que jamás se haya lanzado
hasta ahora a la cabeza de los burgueses.
Carta de Marx a Becker [17/IV/1867]

Durante la dictadura militar, aquellos años de "alambradas culturales" como los llamó Cortázar, los dueños de la vida y de la muerte de miles de argentinas y argentinos centraron sus odios en un supuesto DEMONIO. Lo llamaron "subversión" y "terrorismo". El marxismo, aclaraban presurosos, era su ideología maldita. Por eso lo proscribieron y condenaron.

¿Qué encontraban los militares en los textos de Carlos Marx como para responsabilizarlos nada menos que de las luchas del pueblo argentino? La pluma de Marx encendía pasiones y hacía palpitar los corazones juveniles. Sus textos estaban embrujados. No casualmente El Capital se incluyó rápidamente en el *index* militar convirtiéndose en uno de los principales libros prohibidos de aquellos años.

Pasó el tiempo: más de dos décadas del golpe de estado y diez años desde la caída del muro de Berlín. En ese interregno muchos intelectuales, ayer críticos y contestatarios, cruzaron el charco sin hacer siquiera un beneficio de inventario. Mientras tanto, la ilusoria y pomposamente denominada "transición a la democracia" continúa desgastando con su neoliberalismo entusiasmos y esperanzas populares.

En este particular contexto histórico se torna entonces inaplazable para las nuevas generaciones realizar un balance y una apropiación crítica del marxismo. No desde la nostalgia complaciente ni desde el "revival" comercial, sino pensando en el futuro. Creemos que poner el hombro y sumar nuestro granito de arena en ese sentido constituye el mejor aporte que podamos hacer (desde los medios que tenemos a nuestro alcance) para empezar a recuperar la esperanza colectiva que acompañó a nuestros miles de compañeros desaparecidos en su lucha revolucionaria.

¿O es que ya todo terminó? ¿O los poderosos habrán logrado, por fin, liquidar el fantasma de la revolución, aquel viejo topo irreverente y subterráneo? ¿O habrá también desaparecido, junto con nuestros treinta mil compañeros, la herencia del pensamiento de Marx? ¿O debemos arrodillarnos con resignación ante el Mercado, la globalización capitalista y la economía neoliberal? ¿Desapareció después de todo el sujeto? ¿Adiós a la razón? El socialismo: ¿Q.E.P.D.?

Sinceramente, con la cabeza y con el corazón, pensamos y sentimos que no es así. Pero esta negativa no pretende reflotar antiguos dogmas. Por eso se trata hoy de repensar creadoramente los núcleos centrales de Marx, de su concepción materialista de la historia, su teoría crítica, su escala de valores y su filosofía de la praxis. Nada mejor entonces que discutir desde el inicio -para los jóvenes que no aceptan la mansedumbre- o volver a leer -para los que alguna vez ya lo hicieron y quieren recuperar esa historia- la principal obra de Marx: El Capital. Un texto "maldito" y "embrujado" que aún hoy sigue dividiendo tajantemente las aguas frente al poder en las ciencias sociales, en el pensamiento filosófico y en la política contemporánea. Nada mejor entonces que emprender esa lectura desde la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo. Una universidad de lucha y de resistencia contra el sistema (no sólo contra "el modelo").

El principal objetivo de este seminario de lectura consistió durante el año 2000 y seguirá consistiendo de aquí en adelante, en aproximarnos a la crítica que desarrolla Marx contra la sociedad capitalista y la economía política que la legitima. En esa aproximación introductoria apuntamos expresamente a eludir los dogmas de una lectura del marxismo -otrora "oficial" en los países del Este- que ya se hundió para siempre.

En el seminario hemos priorizado y lo seguiremos haciendo una lectura metodológica y filosófica de El Capital que apunta a destacar el eje dialéctico e historicista con que Marx abordó y expuso lógicamente su crítica de la economía política. Análogamente, hemos intentado rastrear los hilos de continuidad presentes a lo largo de todo el texto centrándonos en la crítica del fetichismo de la economía burguesa.

Desde esa perspectiva nos esforzamos por someter a discusión las lecturas positivistas, funcionalistas, cientificistas y economicistas anteriormente canonizadas por el marxismo "oficial". Para ello creímos oportuno y útil vincular cada sección y capítulo con otras obras de Marx (tanto filosóficas como políticas y periodísticas) tratando de encontrar la unidad de pensamiento que las atraviesa en su conjunto.

Para lograr ese objetivo hemos intentado estructurar el seminario sobre un clima de apertura y libertad sin que nadie renuncie a su opinión. La idea siempre consistió en que todos participemos y discutamos (sobre la base de lo leído). El balance personal de si lo logramos o no durante el año 2000 queda en manos de cada participante del seminario. El balance de las clases aquí incorporadas corresponde, obviamente, a los lectores. **El volumen no recoge todas las clases dictadas en el seminario**, sólo algunas (las que fueron desgrabadas). Aunque han sido posteriormente corregidas, de todas maneras en ellas están presentes las huellas de su origen: las marcas de oralidad, la expresión coloquial, las repeticiones, etc. Igualmente, sólo se reproducen las guías de preguntas que llegaron a discutirse en clase durante el año 2000 (que abarcan sólo una parte de El Capital). Todas las clases son introductorias. Solamente delinean una perspectiva posible de aproximación (entre muchas otras). A su vez, en lo que concierne a las guías de preguntas, este trabajo no pretende explicar El Capital ni resolver todos los enigmas en diez minutos, como esos libros que se venden en los shoppings y los supermercados. El libro no incluye las respuestas a las preguntas, que quedan abiertas a la opinión del lector (aunque, obviamente, el tipo de preguntas y la selección de fragmentos elegidos no son inocentes. Tienen una dirección ideológica que no escondemos –como suelen hacer los manuales-). ¡Por eso no pretendemos de ningún modo construir un nuevo manual análogo a los ya tristemente célebres dentro de esta tradición!.

Aunque se sobreentiende, no está demás aclararlo: esas preguntas son sólo algunas pocas de las muchas que pueden hacérsele a Marx y a El Capital. De ningún modo pretendemos agotar el análisis ni autopostularnos como los exégetas bíblicos de un libro sagrado. Apenas intentamos socializar lo que hemos discutido internamente.

Nada más. En el volumen también se incorporan algunas –no todas- de las intervenciones de compañeros invitados que dieron charlas en el seminario.

En este ejercicio de lectura compartida hemos tratado de ser pluralistas (dentro del espacio de la izquierda anticapitalista). Pero eso sí: nunca fuimos ni seremos neutrales. No nos da lo mismo discutir El Capital en cualquier ámbito.

En la Universidad Popular de las Madres fuimos y somos libres. Nadie nos coaccionó. Nadie nos "apretó" por nuestras ideas y nuestra práctica docente, como nos sucediera en otros espacios académicos...No hemos tenido que lidiar con la burocracia académica clásica, ni con los nuevos tecnócratas "eficientistas" de la educación, ni con las camarillas profesionales que bajo el pretexto de la "excelencia académica" coartan todo pensamiento disidente, controlan, vigilan, apelan a una serie interminable de recursos administrativos y de "políticas de investigación" (centradas únicamente en las planillas de incentivos salariales) con el único fin de disciplinar, de "hacer entrar en razones" y de mantener a raya al pensamiento crítico neutralizando o dispersando a los investigadores marxistas. Burocracias, tecnócratas y camarillas que hoy están destruyendo desde adentro a la Universidad pública de Buenos Aires. Universidad que también queremos y defendemos (porque allí nos formamos), a pesar de la mediocridad de todos los "reformistas" –supuestos herederos de 1918- y de todos los "democráticos" que hoy intentan subordinarla a los dictados del mercado mundial.

Por eso en la Universidad Popular, mientras leíamos y estudiábamos colectivamente El Capital en nuestro seminario, formamos parte de la huelga de hambre solidaria con los presos políticos argentinos, participamos en movilizaciones, invitamos a representantes de distintas fuerzas políticas revolucionarias latinoamericanas (Perú, Colombia) a exponer su problemática, presentamos libros (propios y ajenos), publicamos colectivamente un boletín del seminario, polemizamos con revistas que cuestionan a nuestra Universidad Popular, discutimos varios trabajos teóricos elaborados por miembros del seminario y discutimos de política (muchas veces en forma acalorada). Sí, discutimos de política. A pesar de lo que nos quieren hacer creer los que hoy dirigen la UBA, la rigurosidad del estudio no implica apoliticismo ni neutralidad. Todo lo contrario. Pudimos comprender mejor El Capital a partir de todas estas actividades supuestamente "secundarias". En ese sentido creemos que nuestra Universidad Popular reactualiza una larga tradición de lucha y de pensamiento revolucionario latinoamericano que tiene en las universidades populares "José Martí" (donde actuó Julio Antonio Mella) y en la "González Prada" (donde participó José Carlos Mariátegui) de los años '20 algunos de sus hitos más brillantes.

Por todo eso, para nosotros, leer y estudiar colectivamente a Marx y a El Capital en la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo no sólo constituye un desafío ético y político. También es un orgullo y un honor. Sí, un orgullo y un honor. Esperamos que este libro llegue a estar a la altura de ese orgullo y de ese honor.

Buenos Aires, 20 de enero de 2001

El marxismo:
Una teoría crítica, científica e ideológica

Sólo en un orden de cosas en el que ya no existan
clases y contradicción de clases, las evoluciones sociales
dejarán de ser revoluciones políticas. Hasta que ese momento
llegue, en vísperas de toda reorganización general
de la sociedad, ***la última palabra de la ciencia social***
***será siempre**: **luchar o morir, la lucha sangrienta o la nada**.*
Así está planteado inexorablemente el dilema.
Carlos Marx: Miseria de la filosofía

Hoy vamos a comenzar con la metodología de trabajo en el seminario y vamos a tratar de introducir algunos elementos sobre la teoría de la ideología, que nos permite explicar(nos) desde cuales presupuestos partimos al analizar esta obra.

¿En qué consiste este seminario? En un seminario de lectura. Por lo tanto no va a haber evaluaciones. ¡Afortunadamente! Algo que nos pone muy contentos porque en la universidad estatal siempre está la pesada amenaza del Estado detrás de uno que nos exige y nos obliga a dar cuenta, a acreditar, cuánto uno hizo y cuánto uno no hizo. Aquí, en la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, esto es en ese sentido muchísimo más libre. Uno se hace responsable si lee. Nuestro ideal personal sería que en todos los ámbitos de enseñanza –secundaria y también universitaria- fuese así. Lamentablemente no lo es. No casualmente Deodoro Roca, el máximo exponente ideológico de la rebelión estudiantil cordobesa de 1918, proponía directamente abolir los exámenes (él no estaba pensando sólo en una Universidad Popular sino también en la misma Universidad estatal). También el mayo francés, 50 años después de Córdoba, levantó aquella misma consigna. El examen sirve para disciplinar y para controlar. Nosotros en cambio vamos a estudiar El Capital para poder luchar mejor contra el control y contra la disciplina de este sistema. Esto no quita rigurosidad, como suponen los burócratas habituales del saber. Al contrario. Presupone la responsabilidad personal y el pensamiento crítico. No hace falta que nadie nos controle. Somos gente grande, somos sujetos autónomos y responsables y cada uno debe dar cuenta del esfuerzo y del trabajo (intelectual en este caso) propio.

Vamos a intentar leer fundamentalmente El Capital. No es redundante aclarar esto en un seminario sobre El Capital porque es muy habitual meterse con los manuales de todas las gamas y tendencias. Nosotros vamos a tratar de dejar los manuales introductorios a un costado y arremeter directamente con la obra. Lo cual quizás, sobre todo para el que no lo ha leído nunca, asuste un poquito de entrada porque es una obra compleja y además tiene la particularidad que la parte más compleja está al principio. O sea el hueso duro de roer está al principio de la obra. Ahí nos vamos a detener mucho más que en el resto porque ahí está el núcleo central de toda la obra. Es una decisión metodológica ex profeso. Nos vamos a detener largamente en el método y en los presupuestos de la teoría del valor, ya que para nosotros constituyen dimensiones fundamentales de El Capital.

Tal es así, que todos los que se han tomado el trabajo de cuestionar El Capital, cuestionan el principio de la exposición lógica porque si se logra demoler ese principio se derrumba el resto. Ahí está el núcleo más condensado de la teoría de Marx. Entonces vamos a intentar meternos con El Capital no con los manuales. En todo lo que no sea El

Capital nos vamos a circunscribir a la lectura de otros textos del propio Marx (aunque agregaremos a algunos marxistas posteriores). Para nosotros El Capital es un punto, el más importante, de la obra de Marx. Pero no es el único.

¿Lectura ingenua?

En este seminario partimos de un presupuesto que queremos explícitamente dejar en claro desde la primera clase: no hay lectura ingenua ni inocente de El Capital. Toda lectura está mediada por toda una serie de interpretaciones. Hace ciento treinta y tres (133) años que se publicó el tomo uno de El Capital (1867), por lo tanto ha corrido mucho agua debajo del puente. Infinita cantidad de polémicas.

Nosotros nos vamos a centrar en el Tomo primero de la obra. ¿Por qué? Porque el Tomo I es el que Marx publicó en vida. El Capital es una obra no terminada. Es una obra abierta, no sólo abierta en el terreno del pensamiento como puede ser una novela de Julio Cortázar, sino que es una obra abierta porque Marx no la terminó nunca de escribir. Los Tomos II y III los publica Engels, el tomo cuatro lo publica Kautsky, censurado y cortado; y hasta ahí llegó Marx. Él tenía pensado en su plan inicial escribir una cantidad impresionante de tomos. Eso era un programa para varias generaciones, en vida jamás lo hubiese podido hacer. Por lo tanto lo único que se va a publicar en vida es el Tomo I, que lo escribió íntegramente él y vio la luz en 1867 y su segunda edición es de 1873. Los Tomos II y III se publicaron sobre la base de los manuscritos de Marx con la corrección de Engels y se nota la diferencia de estilos de escritura entre Marx y Engels. Además de que el Tomo I y esto es una razón muy importante, fue, para decirlo sintéticamente, el punto más alto de su elaboración teórica, porque es la última obra que Marx escribe de todas las partes que se conocen de El Capital. Parece mentira pero los Tomos II y III, tal como salieron publicados, en realidad están escritos antes de 1867 que es la fecha que Marx publica el tomo primero. Como él publica el Tomo I en 1867, reelabora e intenta meterse en los Tomos II y III pero se muere sin publicarlos. Esos manuscritos que Engels toma como base de lo que después se conoce como Tomos II y III, están escritos antes de 1867, por lo tanto pertenecen a una etapa previa de su última investigación. Por eso el tomo primero condensa quizás la obra de madurez "más madura" de todo lo que produjo Marx. Básicamente allí nos vamos a centrar en el seminario.

La teoría marxista de la ideología y la ideología positivista de "la ciencia sin ideología"

Vamos a intentar explicitar algunos de nuestros presupuestos. Para ello queríamos aunque sea hacer algunas mínimas observaciones sobre la teoría de la ideología y sus diversas interpretaciones.

La teoría de la ideología es una teoría que Marx no inventa, como tampoco inventó la lucha de clases, ni la teoría de la plusvalía, ni muchas otras nociones, conceptos o teorías que habitualmente se le atribuyen. Él mismo lo deja en claro en su correspondencia con Engels.

Hoy en día se acepta que los primeros antecedentes de esta teoría los planteó Bacon, un pensador empirista de inicios de la modernidad occidental europea, que señaló determinados "ídolos", así los llamaba Bacon, que obstaculizaban el

conocimiento de la ciencia. Ese es probablemente uno de los antecedentes más remotos de la teoría de la ideología.

También hay consenso en que Nicolás Maquiavelo en El príncipe, cuando dice que las clases dominantes manipulan la verdad en función de sus intereses porque lo importante para un príncipe, decía Maquiavelo, es aparentar tener determinadas cualidades morales (que en aquella época tenían que ver con la moral del cristianismo que monopolizaba el Vaticano) pero de hecho en la política no se tienen que aplicar. Entonces para Maquiavelo, esta simulación del gobernante, del príncipe, que aparenta algo pero que actúa políticamente de otra manera para poder así mantener mejor y prolongar su poder frente al pueblo y frente a otros príncipes, en esa manipulación de las creencias, en esa utilización de la religión como instrumento de dominio, en ese engaño sistemático, muchos han visto un antecedente mediato y largo (digamos: largo en el tiempo) de la teoría de la ideología. Sería un segundo antecedente después de Bacon.

El tercer antecedente de la teoría de la ideología pertenece al siglo XVIII, a los empiristas franceses vinculados al mundo cultural de la Ilustración. Sobre todo a Destutt de Tracy quien lo formula en 1796 y sobre el cual teoriza en un libro publicado en 1801 titulado Elementos de ideología. Estos empiristas eran unos intelectuales asociados a la Revolución Francesa que en un comienzo apoyaban a Napoleón Bonaparte, quien irrumpe al frente de la revolución tras la derrota de los jacobinos, la emergencia del Directorio y el creciente protagonismo que adquirió en la Francia de esta época el Ejército (después de 1795). Ahora vamos a ver a qué conduce toda esta historia, qué pertinencia tiene con este seminario sobre El Capital. Resulta que estos intelectuales franceses del siglo XVIII que apoyaban la Revolución Francesa estaban en un comienzo en una posición de apoyo, de adhesión a Napoleón. Recuerden, como les decía, que nos estamos refiriendo a la etapa de la Revolución Francesa donde los jacobinos pierden los conflictos, surge el Directorio, el Ejército se hace cargo y Napoleón aparece como la encarnación de la Revolución Francesa ("La Razón a caballo" lo va a donominar Hegel pocos años después).

Estos intelectuales encabezados por Destutt de Tracy plantean quizás por primera vez el término "ideología", que en un comienzo tenía una significación positiva como el estudio de las ideas que derivaban de las sensaciones. Recordemos que muchos de ellos eran empiristas, y por eso estaban interesados en analizar cómo de las sensaciones surgen las ideas, etc., etc., etc.. Todavía en 1797 Napoleón Bonaparte los apoya, pero después de la ruptura política con Napoleón, éste último los comienza a denominar de manera peyorativa y despectiva "ideólogos". Se habían convertido en sus opositores. De ahí en más el concepto de "ideología" adopta una significación negativa. El ideólogo es aquel que no conoce cómo es la realidad, sino que tiene una visión necesariamente deformada de cómo es la realidad. Entonces: tercera etapa de la teoría de la ideología, por primera vez se plantea con ese término.

La cuarta etapa que es la que corresponde a Marx y Engels quiénes en un libro, en un libro, les decía, que permaneció inédito en vida de Marx y Engels y que se publicó recién en 1932 que se titula La ideología alemana, formulan, retomando de estos empiristas franceses del siglo XVIII, el concepto de ideología, el concepto negativo de ideología y lo entienden como sinónimo de "la falsa conciencia". Aquel obstáculo sistemático, no un obstáculo casual, accidental o fortuito, sino como un obstáculo sistemático al conocimiento de la sociedad y le otorgan una serie de significaciones que se originan, según Marx y Engels, en la división del trabajo, en la separación de trabajo manual e intelectual, etc, etc. Ellos dos utilizan una metáfora célebre que es la de la cámara oscura: "Y si en toda la **ideología** los hombres y sus

relaciones aparecen **invertidos como en una cámara oscura**, este fenómeno responde a un proceso histórico de vida, como **la inversión** de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico" (La Ideología Alemana, p.26)[1].

Tendríamos que aclarar que en el prólogo de 1859 a la Contribución a la crítica de la economía política Marx adelanta una utilización del concepto de ideología que no coincide necesariamente con el de "falsa conciencia". Allí, en 1859, cuando utiliza la célebre –y problemática- metáfora edilicia de la "base y la superestructura", Marx sostiene que: "Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las **formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas** dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de ese conflicto y lo dirimen" (Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política, p.5).

Afirmación que ha motivado infinidad de debates y discusiones, porque: ¿eso implica entonces que toda filosofía, que toda moral, que todo arte, etc., etc., son necesariamente equivalentes a la "falsa conciencia"? Parecería que no, que aquí Marx está utilizando el mismo concepto con otro significado no completamente coincidente con el de "falsa conciencia", como bien lo señaló Gramsci en su oportunidad.

Después de Marx y Engels la teoría de la ideología se desarrolló en múltiples tendencias de interpretación que de hecho ahora vamos a ver. ¿A qué viene, entonces, toda esta larga enumeración de hitos en la teoría de la ideología? La razón es la siguiente: nosotros queríamos empezar este seminario planteando que no hay una lectura ingenua, insistimos, de El Capital. Es un mito, es una ficción, pensar que al enfrentarnos directamente con la obra ahí, delante nuestro, tenemos la verdad desnuda, la verdad revelada. Porque como en un comienzo dijimos "vamos a dejar de lado los manuales, vamos a ir directamente a la obra". Entonces uno puede llegar a sospechar o presuponer, que ese acercamiento directo a la obra de Marx no está mediado por ninguna visión particular, por ninguna -vamos a usar ahora el término- "ideología". Nosotros no estamos de acuerdo con esa posición. Por eso antes de empezar a incursionar en la obra, antes de referirnos a los marxistas posteriores a Marx queríamos plantear esto de manera explícita.

No hay una lectura ingenua ni inocente, toda lectura se hace desde una perspectiva ideológica y política, se hace desde un determinado punto de vista. Esta posición que planteamos, es por lo menos nuestra posición, después cuando surjan las discusiones vamos a ver que sobre esto hay muchas otras opiniones, pero la propuesta de este seminario es justamente rechazar cualquier tentación proveniente del positivismo. Después vamos a discutir qué es el positivismo y cuál es su amenaza dentro mismo del marxismo, pero probablemente muchos ya sepan qué es el positivismo. Como mínimo nosotros queríamos plantear que el positivismo presupone en las ciencias sociales y en la filosofía un acceso inmediato a la realidad no mediado por ninguna ideología. Como si se pudiese acceder de una manera directa desde un punto de vista "ingenuo" a la verdad desnuda.

[1] En todo este volumen hemos adoptado como norma para las referencias bibliográficas de las citas el mencionar entre paréntesis el título del libro y a continuación el número de página. Lo hemos hecho para alivianar la lectura evitando una acumulación molesta e innecesaria de notas al pie. El único libro que citamos sin mencionar el título es, obviamente, El Capital, nuestro objeto de estudio. En ese único caso, aclaramos entre paréntesis solamente tomo, volumen y número de página (utilizamos como base la edición de siglo XXI). Al final del volumen, en la bibliografía, se pueden consultar los datos completos de edición, año y lugar editorial de todos los libros aquí citados o aunque sea mencionados.

Nosotros pensamos, entonces, que leer El Capital no puede eludir de ningún modo la visión particular desde una perspectiva (y por eso la queríamos explicitar), desde una perspectiva ideológica, que no tiene el sentido negativo que tenía este concepto de ideología en estos empiristas franceses del siglo XVIII que mencionábamos: Destutt de Tracy y sus compañeros despreciados por Napoleón. Tiene otro sentido. Porque -como mínimo- hay dos conceptos de ideología. Como mínimo, pues en realidad hay muchos más. Para los que les interese el tema recomendamos un libro que nosotros no lo vamos a ver en clase. Su autor se llama Terry Eagleton y el libro se titula Ideología. Una introducción a su problemática. Hace todo un recorrido histórico por todas estas tradiciones de distintas maneras de abordar la teoría de la ideología.

Porque después de Marx y Engels, como mínimo insistimos, dentro de la tradición marxista hay dos posiciones, dos interpretaciones distintas acerca de la teoría de la ideología. Una la más famosa y difundida: es la de Louis Althusser, un filósofo que nosotros vamos a ver bastante en el curso y adelantamos que nosotros no compartimos las posiciones de él pero su obra es muy importante, porque entre otros escribió un libro que se titula Para leer El Capital [*Lire Le Capital*], que dejó huella fuerte en las tradiciones de izquierda -se comparta o no- vale la pena discutir alguna de sus hipótesis y nosotros a lo largo del curso vamos a ir discutiéndolas. Pero Althusser adoptó esta visión negativa de la ideología, según la cual la ideología impide conocer la realidad tal cual es, la ideología deforma, la ideología vendría a ser una instancia de opacidad de las relaciones sociales, por la cual los agentes, los sujetos sociales, no pueden conocer la realidad tal cual es sino mediada por la ideología. Que a su vez, dice Althusser, además de impedir el conocimiento de la realidad tal cual es tiene una función práctica. Entre otras connotaciones él pone entre esa funcionalidad práctica la de cohesionar la sociedad e impedir que se desarrollen los conflictos, etc., (que desde el punto de vista marxista eso tiene obviamente una connotación negativa). Por eso él va a acusar a las tradiciones marxistas que no están en su línea de "ideológicas", que para esta tradición de pensamiento que retoma sobre todo el texto de La ideología alemana de Marx y Engels tiene una connotación negativa y peyorativa.

¿Qué sería lo contrario de la ideología para esta tradición de pensamiento? Lo contrario sería la ciencia: ideología versus ciencia. La ideología nos deforma, nos impide, nos obstaculiza acceder al conocimiento real de la sociedad. En cambio la ciencia como disciplina teórica sí nos permite llegar a la realidad tal cual es. La ciencia se guía, para decirlo de manera simplificada, por la verdad; la ideología, de manera simplificada, se guía por el error. Esa es una tradición de pensamiento que se ha bautizado como concepción epistemológica de la ideología.

Nosotros, como en esta clase queremos explicitar los presupuestos desde donde vamos a proponer la lectura de El Capital, después podrán compartirla o no, pero al menos esa es nuestra propuesta, no compartimos esa tradición de pensamiento y sí compartimos otra lectura de la teoría de la ideología que el primero que la plantea explícitamente dentro de la tradición marxista es Lenin en un texto muy famoso que se llamó Qué hacer. Donde Lenin retoma el término "qué hacer", el título del libro, de un libro de Chernichevsky que era un pensador ruso del siglo XIX. Es un texto político, no es un texto teórico, es un texto que tiene por finalidad plantear determinadas normas de organización de un partido, de una organización, valga la redundancia, de una organización revolucionaria antisistémica. Y ahí tiene una frase, Lenin, muy terminante, que dice lo siguiente: "Ya que no puede ni hablarse de una ideología independiente, elaborada por las mismas masas obreras en el curso de su movimiento, el problema se plantea solamente así: **ideología burguesa o ideología socialista**. No hay término

medio (pues la humanidad no ha elaborado ninguna «tercera» ideología, además, en general, en la sociedqd desgarrada por las contradiccione3s de clase nunca puede existir una ideología al margen de las clases ni por encima de las clases). Por eso, todo lo que sea rebajar la ideología socialista, todo lo que sea alejarse de ella equivale a fortalecer la ideología burguesa. [...]" (Qué hacer,p.391).

Quizás a los oídos contemporáneos pueda sonar un poco extremo, un poco mecanicista, esto de decir "solamente hay dos ideologías", pero a mí me gusta citar siempre un ejemplo de la Argentina: el capitán-ingeniero Álvaro Alsogaray quien una vez planteó con relación a su tema preferido que es bajar la inflación lo siguiente: "solamente hay dos visiones de la economía y de cómo terminar con la inflación: la marxista y la nuestra" (es decir, la de Alsogaray), todo lo demás es cocoliche". A mí siempre me gustó esa frase de Alsogaray porque parecía la de Lenin y coincidía con la formulación de Lenin. Es decir que "todo lo demás está en el medio: es un poquito de esto, un poquito de aquello, una mezcla, un poco de eclecticismo" pero en última instancia hay una idea de dos visiones opuestas de la sociedad, contradictorias más que opuestas, que no es lo mismo como veremos más adelante.

Esa frase de Lenin estaba inserta, insistimos, en un texto político, incluso político propagandístico cuya concepciones Lenin modifica en otros planos a pesar de que muchas veces las tradiciones de izquierda han adoptado el Qué hacer de Lenin casi como una Biblia, congelando a Lenin en ese momento. Piensen que es un texto muy juvenil, es de 1902 y Lenin vivió hasta 1924 y en el medio pasaron muchas cosas. Entonces muchas veces para hablar de Lenin habitualmente se toma ese libro y en algunos puntos es débil, entonces es fácil cuestionarlo. Lenin escribió mucho más.

Pero esto que él planteó en 1902 fue un texto importante porque a partir de ahí Antonio Gramsci, elaborando quizás con mayor riqueza de análisis y de conceptos esta misma noción de Lenin, va a plantear que la ideología no tiene un sentido, en el marxismo, peyorativo, negativo, deformador de la realidad. Gramsci, a partir de esta afirmación de Lenin y de una interpretación muy inteligente del prólogo de Marx de 1859 a la Contribución a la crítica de la economía política que mencionábamos, elabora otra noción.

¿Cuál era el problema,? El problema era el siguiente: si Lenin dice que no hay sino dos ideologías y una de ellas es la socialista; si partimos que la ideología deforma el conocimiento de la realidad e implica una falsa conciencia..., conclusión obvia: el socialismo es una visión deformada de la realidad que obviamente no es lo que planteaba Lenin cuando decía esto. Entonces Gramsci buceando en esos textos va a plantear que no, que cuando se plantea esto de que hay una ideología socialista se está diciendo otra cosa, no se está diciendo que es una falsa conciencia, una visión deformada de la realidad, un obstáculo sistemático al conocimiento y un error sistemático y mucho menos aún, un instrumento de engaño sistemático; se está diciendo en cambio que la ideología es una concepción (teórica) del mundo que implica normas de conductas prácticas. Esto plantearía la otra visión (aclaramos que lo estamos formulando rápido y de modo esquemático). En el libro de Terry Eagleton se plantean como treinta concepciones distintas, acá vamos a reducirlo a dos porque es una clase introductoria para ver desde dónde nos movemos, con una finalidad simplificadora nada más.

La ideología, decía Gramsci, es una concepción del mundo que implica una ética, un conjunto de normas de conducta práctica. En su conjunto remite en última instancia a través de toda una cadena de mediaciones a intereses sociales, a intereses de segmentos sociales, a intereses de clases sociales. Esa concepción del mundo puede ser verdadera o falsa, no es necesariamente falsa y esa concepción del mundo no es

necesariamente un obstáculo al conocimiento científico. Por lo tanto, desde esta otra visión la ciencia es compatible con la ideología y en todo caso lo que hace la ciencia, en el terreno de las ciencias sociales, según la posición marxista es confrontar desde una ideología contra otra ideología sin presuponer un acceso inmediato e inocente a la verdad desnuda. Esas son como mínimo las dos tradiciones en relación con la teoría de la ideología, la concepción epistemológica y esta otra que se ha denominado concepción sociológica de la ideología.

Entonces queríamos empezar este seminario leyendo un fragmento muy pequeño de un libro que no vamos a ver en clase, de un sociólogo norteamericano que se llama Alvin Gouldner, el libro se titula La crisis de la sociología occidental. Gouldner es un sociólogo norteamericano crítico del sistema, discípulo de otro sociólogo norteamericano Wright Mills. Es un discípulo muy interesante que en la época del '70 escribió un libro muy sugerente contra el funcionalismo, contra el positivismo, contra los sociólogos yanquis, a los que entre otras cosas los acusa –con razón- de colaborar con el imperialismo norteamericano en la guerra de Vietnam. Y él plantea exactamente lo mismo que estamos planteando hoy, acá, con otro lenguaje: no hay una visión ingenua de las ciencias a pesar de todo lo que nos prescribe el positivismo, a pesar de toda esa invitación que permanentemente nos hace el positivismo a decir: "si vos sos científico, entonces tenés que dejar afuera tus concepciones políticas, ideológicas, religiosas, etc". Alvin Gouldner planteaba que no es posible una visión de la ciencia despojada de presupuestos ideológicos.

El positivismo, en una universidad "apolítica" diría: "cuando vos entrás a la universidad tenés que sacarte la camiseta, la remera y la dejás afuera. Ahí está tu ideología, te metés dentro del laboratorio, del aula, de lo que sea y ahí hablás de ciencia y tu subjetividad, tus concepciones previas, tus valores morales, tus opciones políticas, los tenés que dejar afuera". Quien formuló esto de manera más sistemática en el terreno de la sociología era un francés llamado Émile Durkheim en Las reglas del método sociológico. Émile Durkheim, positivista, decía que si uno hace ciencia tiene que dejar de lado sus opiniones políticas. Por ejemplo, para él, el socialismo o el comunismo no son compatibles con la ciencia. Sobre todo él hablaba de la sociología y tenía otras concepciones como por ejemplo que un científico si quiere ser científico al estudiar la sociedad tiene que tomar los hechos sociales, porque para él el principal objeto de estudio era el hecho social, tiene que estudiarlo como si fuera una cosa de manera similar a como lo estudia la ciencia natural. Así como un físico estudia la ley de gravedad, por ejemplo: si tiramos el papel se cae necesariamente, y lo estudia independientemente de cualquier subjetividad porque es una ley universal, de la misma manera un científico social tiene que estudiar la sociedad y el hecho social independientemente de cualquier subjetividad, independientemente de cualquier ideología. O sea tiene que estudiarlo de manera absolutamente objetiva, cuanto más "objetiva" es la ciencia, objetiva en el sentido que deja de lado la subjetividad, más científica es.

Bueno, justamente desde nuestro punto de vista el pensamiento de Marx es la crítica a fondo de esa tradición de pensamiento y de estudio social. Porque es el núcleo duro de El Capital, y por eso lo vamos a ver al comienzo y a lo largo de todo el seminario. ¿Dónde está esa crítica? Pues en la teoría del fetichismo de la mercancía. György Lukács, sobre todo en una obra juvenil suya que se titula Historia y conciencia de clase y que fue una de las obras más importantes que produjo el marxismo en el siglo XX (una obra que se publica en 1923, seis años después de la Revolución Bolchevique, a la que intentó fundamentar en el terreno de la filosofía y en las ciencias sociales), sostenía que justamente allí, en la teoría del fetichismo de la mercancía que figura en el

capítulo primero de El Capital, en el cuál nos vamos a detener largamente, ahí está resumido todo el materialismo histórico, toda la concepción de la historia y de la sociedad de Carlos Marx y sus discípulos.

¿Cuál era el núcleo de esta concepción en la teoría del fetichismo de la mercancía? El núcleo era precisamente el inverso, el radicalmente inverso, al de Durkheim y sus discípulos contemporáneos... ¿por qué? Porque según Marx, en esta lectura que hace Lukács (y que, insisto, nosotros compartimos) justamente cuando un científico social toma "los hechos sociales como cosas objetivas" que existen al margen de los sujetos y sus prácticas está cayendo en la cosificación de las relaciones sociales. Está transformando la sociedad en una cosa, en un objeto como si formara parte de la naturaleza. Esa operación no sólo no es el presupuesto de la ciencia, como planteaba Durkheim, sino que ¡¡es lo opuesto, es lo más alejado de la ciencia!!. Para ser científico hay que dar cuenta de cómo lo que aparentemente es un hecho social objetivo similar a una cosa, análogo a un objeto de la naturaleza, en realidad ese hecho social está conformado por relaciones sociales. ¡Las que aparecen como "cosas" son relaciones sociales!. Lo vamos a ver largamente en este curso a lo largo de todo El Capital.

Entonces: si tomamos los hechos sociales como cosas los estamos cosificando, reificando; y el cosificar los hechos nos impide construir un conocimiento científico. Para poder conocer científicamente la sociedad tenemos justamente que romper con la cosificación, con el fetichismo, para poder comprender que detrás de lo que aparentemente es una "cosa", lo único que hay son relaciones humanas, para poder ver detrás de lo que aparentemente es un "fenómeno natural" (y por lo tanto inmodificable), un fenómeno social (histórico y modificable). Entonces la precondición de la ciencia no es tomar los hechos sociales como cosas sino que es cuestionar el fetichismo, cuestionar la cosificación.

La sociología (y nosotros extendemos esto a todas las ciencias sociales, a la política y a la filosofía) no pueden partir de los presupuestos positivistas. No podemos aceptar esto de que hay que dejar de lado la subjetividad, de que hay que dejar de lado la ideología. Lo que hay detrás de esa opinión es una ideología. Decir que hay que abandonar la ideología es estar a favor de una ideología que tiene nombre y apellido, se llama positivismo, tiene una fecha de nacimiento, tiene autores, tiene toda una escuela en sus espaldas. No es ser "neutral", para decirlo en otros términos. Ser objetivo no es ser neutral, al contrario, para ser objetivo hay que abandonar la neutralidad. El que pretende ver la realidad y estudiarla no sólo no tiene que dejar de lado su subjetividad y su toma de partido sino al contrario: tiene que tomar partido, tiene que partir de una subjetividad.

Entonces Alvin Gouldner plantea la existencia para las ciencias de: "supuestos básicos subyacentes", así los llama él. "Supuestos básicos subyacentes", que es otra palabra distinta pero que quiere decir lo mismo que ideología tal como la entendía Antonio Gramsci. Gouldner sostenía entonces que: "a menos que el teórico saque sus supuestos acerca de ámbitos particulares de la penumbra, de la conciencia subsidiaria para situarlo en lo más luminoso de la conciencia focal donde se lo puede mantener firmemente a la vista nunca podrán [los "supuestos básicos subyacentes"] ser llevados al tribunal de la razón ni puestos a prueba". Para Alvin Gouldner el teórico necesariamente tiene supuestos básicos subyacentes a la teoría, es decir puntos de partida que son previos a la teoría, que están por debajo. Y no sólo están por debajo subyaciendo sino que a la vez la condicionan. Esos supuestos básicos están por debajo de modo no nombrado, no mencionado, y condicionan a una teoría aunque sea una teoría sumamente elaborada e incluso formalizada (mediante la lógica o también mediante la matemática). Es decir que, repitiendo la idea, según Gouldner en las ciencias sociales hay supuestos

básicos que están por debajo, y son aquellos mismos que Gramsci denomina la región de lo ideológico, y condicionan e impregnan de modo "íntimo" e interno a las ciencias. Según esta aguda observación de Gouldner tendríamos dos opciones, una es decir «yo no tengo ideología: te hablo desde la neutralidad, soy neutral, soy objetivo, soy científico» y aparentemente -diría Gouldner-, así dejarías afuera la ideología, a la falta de rigor científico, etc". Alcanzarías la neutralidad. Esa es una posible opción metodológica que tenemos ante nosotros en el terreno de las ciencias sociales.

Ahora bien, Gouldner plantea que en realidad hay otra opción metodológica (que es la opción del marxismo, por lo menos de este marxismo distinto al de Louis Althusser, distinto también al de los discípulos "marxistas" de Durkheim, de Mario Bunge, de Karl Popper, de Gregorio Klimovsky, de Gino Germani y compañía, es decir: este marxismo de Gramsci, de Lukács, de Gouldner, etc., esta otra opción desde la cual nosotros vamos a intentar leer El Capital en este seminario), que dice lo siguiente: "como es imposible abandonar la ideología, la mejor manera de controlarla, la mejor manera de someterla a discusión, es haciéndola explícita, o sea la mejor manera de que la ideología no nos domine es tratar -o por lo menos esforzarse, porque no siempre se puede, ya que también hay elementos inconscientes en la ideología-, al menos esforzarse por tenerla a la vista, por hacerla consciente, por explicitarla". Usando el lenguaje de Gouldner, situar la ideología, lo que él denomina "los supuestos básicos subyacentes", en el más luminoso sector de la conciencia focal; es decir sacarla de la penumbra donde la ideología opera todo el tiempo sin que vos te des cuenta, sacarla de esa oscuridad y ponerla a la luz para que todos la veamos y por lo tanto podamos discutirla para saber si la aceptamos o no la aceptamos. Lo cual implica dejar de estar dominado y guiado por una ideología que no controlamos, por una concepción del mundo implícita que compartimos sin darnos cuenta, de modo inconsciente y prerreflexivo, para poder hacerla consciente y asumirla –si es que la compartimos y estamos de acuerdo- de modo crítico.

Podríamos haber empezado este seminario con el primer renglón de El Capital diciendo: "La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un «enorme cúmulo de mercancías»...", etc.etc., y así nos largábamos directamente con El Capital. Presuponiendo que ahí no había ideología si estoy leyendo tal cual El Capital. Sin embargo, al pretender dejar de lado la ideología e ir directamente a la obra en realidad íbamos a dejar la ideología en la penumbra operando todo el tiempo. Entonces la mejor manera de controlarla es tenerla a la vista, es explicitarla. Aceptar abiertamente que uno parte de un punto de vista, desde una perspectiva y que a partir de ahí uno la puede aceptar o no.

Entonces la mejor manera de controlar la ideología -y para eso sirve esta larga introducción- es aceptar y nosotros lo aceptamos y lo asumimos, explícitamente, que no somos neutrales, que tenemos supuestos básicos subyacentes, que lo formulamos de manera explícita. Supuestos que no son sólo sociológicos o filosóficos, obviamente son también políticos y éticos. Porque nosotros vamos a intentar leer El Capital desde una perspectiva política. Entre otras cosas porque desde nuestro humilde punto de vista El Capital no es un texto de economía aunque habla de la economía. Este es un texto que entre otros objetos de estudio analiza relaciones de poder. Lo cual es muy distinto que decir que "El capital es un simple tratado de economía, contra la economía de la derecha acá tenemos la economía de la izquierda y punto. Vamos a estudiar qué dicen las leyes de la economía de la izquierda". No es ese nuestro punto de vista, por eso nosotros lo queríamos explicitar porque es parte de nuestros supuestos ideológicos.

Para nosotros El Capital es un texto crítico de la economía política. No es un tratado de economía "rojo". Es una crítica a la economía política y es una crítica hecha

desde un punto de vista ideológico y político, no solamente científico, porque la ciencia para nosotros no se puede escindir de la ideología. Para citar a otro autor que no es del tronco marxista pero que hoy goza de mucho consenso y fama, que es Michel Foucault, recordemos que él plantea dentro de muchas otras hipótesis que los discursos no flotan en el aire, no hay un acceso inmediato a la verdad sino que los discursos están en confrontación permanente. Por lo tanto la primera pregunta que le tengo que hacer a los textos de ciencias sociales es ¿quién habla? Y ¿desde dónde habla? Preguntas que nos rompen esa inmediatez del sentido común, esa ingenuidad de pensar que "por mi boca habla LA CIENCIA, habla la objetividad", como dirían los discípulos contemporáneos de Durkheim, Popper, Bunge, Germani, Klimovsky y compañía, o "Por mi pluma escribe la razón universal", como en su época hubiese dicho Hegel.

Nosotros, en cambio, vamos a intentar leer El Capital no desde "la ciencia universal" (sin nombres ni apellidos, sin sujetos, sin historia, sin ética, sin valores, sin política, sin luchas...) sino desde una perspectiva exactamente opuesta. Ahora bien, aclaro que hay otras visiones diversas a la nuestra. En esta primera reunión de este seminario también partimos, y lo queremos dejar bien en claro, de que hay una pluralidad de lecturas de El Capital (pluralidad que ni siquiera es mencionada en los manuales...).

Veamos un ejemplo: Marta Harnecker, discípula de Louis Althusser. Marta Harnecker tradujo Althusser al castellano y escribió infinitos manuales. El más famoso se llama Los conceptos elementales de materialismo histórico donde intenta traducir a Althusser a un lenguaje más accesible. Sobre todo está dirigido a la clase trabajadora. En Chile ella estuvo en el gobierno de Salvador Allende haciendo unos cuadernos de educación popular, basados en Althusser, de los cuales se editaron doscientos cincuenta mil ejemplares (250.000). Piensen lo que esto significa en tanto fenómeno cultural de difusión marxista. Y de Los conceptos elementales de materialismo histórico editó más de 56 ediciones legales y otras piratas. Textos leídos por generaciones completas. Lo mismo vale, aunque en menor medida, para su manual de guía de lectura El Capital: conceptos fundamentales. Personalmente no compartimos mucho de lo que ella dice pero sinceramente nos genera un gran respeto.

No obstante, sus manuales tienen una particularidad, no dicen "acá hay diez corrientes y yo me ubico en una de ellas y a partir de ahí voy a explicar El Capital". No, sino que ella dice "yo hablo en nombre de LA CIENCIA", "por mi boca habla LA CIENCIA", "esto es lo que dice Marx... dos puntos" y a continuación cita. En realidad es lo que dijo Marx..., sí..., pero leído por Althusser y traducido por ella en determinadas condiciones históricas, desde determinada óptica política, a partir de determinada formación profesional de la autora, de determinada historia personal, etc,etc,. ¡Que no está mal!, que puede ser cierto o no, no lo sé, pero empezar así es no explicitar en el lenguaje de Gouldner, los supuestos básicos de los cuales uno está partiendo. Por eso lo complicado de los manuales...Y por eso nuestro libro no pretende ser un nuevo manual (mejor que los anteriores..."la versión definitiva y última del marxismo"). No. ¡Basta de manuales, por favor!

Ella tiene, como les decía, su manual El Capital: conceptos fundamentales (el de Althusser se llama Para leer El capital). Aunque discutibles, los de Marta Harnecker son lo más elaborado en cuestión de manuales. Después están los manuales del stalinismo soviético, de la Academia de Ciencias de la URSS, que ya eran directamente groseros por su concepción, pero que también decían "por mi boca habla LA CIENCIA. Yo te hablo en nombre de la universalidad", no desde una perspectiva política, en una determinada época, en un determinado país. Creemos humildemente que llegó ya la hora de someter ese estilo de pensamiento (y también de pedagogía y educación) a

discusión. Los textos introductorios sólo sirven como una ayuda pero siempre tienen un cúmulo de limitaciones (el libro que usted está leyendo en estos momentos indefectiblemente tampoco escapa a esa regla, pero al menos es consciente de ello y lo formula de manera explícita...).

Quizás para ustedes sea una pavada pero hay que formularlo de manera explícita porque si vamos a intentar un trabajo de debate y discusión colectiva, nosotros quisiéramos que conocieran desde dónde estamos hablando/escribiendo. Probablemente ustedes también tengan supuestos básicos subyacentes, todos los tenemos, y sería bueno como ejercicio intentar explicitarlos. No para levantar como bandera "yo soy hincha de San Lorenzo y vos sos de Huracán", por lo tanto nos matamos. O de Boca o de River. Sino como un ejercicio para ver hasta qué punto una vez que yo intento explicitar desde donde hablo, ver en qué medida mis supuestos se pueden seguir manteniendo o no, o quizás los cambie. Ahora si uno los tiene como precondición de lo que está hablando de manera inconsciente o en la penumbra, como diría Gouldner, la ideología nos controla. Ahí sí adopta un carácter peyorativo. Por eso el nombre inicial de este seminario sobre El Capital, se tituló "Lectura crítica de El Capital" que no es lo mismo que "Lectura de El Capital", porque la lectura crítica presupone todo el tiempo estar haciendo este ejercicio y este intento por explicitar desde donde estamos hablando: aceptamos esos supuestos, no los aceptamos o los sometemos a la crítica. Si la crítica nos los hace polvo, bueno, nos quedan dos opciones: o nos refugiamos en el dogmatismo más salvaje, que es lo más habitual entre nosotros en la izquierda argentina (incluímos aquí las diferentes tribus, gamas y tendencias de las que hemos formado y/o formamos parte sin que ello implique renegar en lo más mínimo), o intentamos enfrentar y resolver el problema teórico. Pero hay que partir de ahí.

Otro autor que plantea esta visión es Michael Löwy. Él tiene un libro colectivo que se titula Sobre el método marxista. La posición que defiende es que siempre se habla en ciencias sociales y en filosofía desde un punto de vista, lo cual no implica que uno pierda la objetividad, porque partimos del presupuesto de que objetividad no es sinónimo de neutralidad valorativa, como pensaba Max Weber, y además partimos del presupuesto de que objetividad no es sinónimo de cosificación como pensaba Durkheim. Recordemos que nosotros vamos a enfatizar todo el tiempo el componente metodológico de El Capital, ya que según nuestro entender no es un fenómeno secundario o "decorativo" de su teoría sino central en todo el pensamiento de Marx. No es casual que György Lukács empieza su libro Historia y conciencia de clase, en un artículo que se llama, justamente con una palabra que hoy estaría muy mal vista incluso por la izquierda "¿Qué es marxismo ortodoxo?", sosteniendo que: "Esta cuestión, en rigor bastante simple, ha llegado a ser objeto de muchas discusiones, tanto en círculos burgueses cuando en círculos proletarios. Pero paulatinamente empezó a incorporarse al buen tono científico **el recibir con mera burla** cualquier adhesión al marxismo ortodoxo" (Historia y conciencia de clase,p.73).

En nuestros círculos académicos, hoy en día, en la Argentina del 2000, hablar de marxismo también genera sonrisas, suspicacias, ironía, cinismo (como diciendo: "el marxismo ya fue", "ya pasó"). Entonces Lukács continúa diciendo: "Así, pues, marxismo ortodoxo no significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, ni «fe» en tal o cual tesis, ni interpretación de una escritura «sagrada». **En cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método**" (Historia y conciencia de clase,p.74). Y podríamos agregar, como hizo Lukács, y como creemos que a veces hay que hacer, incluso ... contra la letra de Marx. O sea que el método marxiano nos debería servir hasta para cuestionar afirmaciones del mismo Marx que ya no están vigentes, porque ¡lo que está vivo no es la letra de Marx

sino su método!. El método es lo que mos sigue siendo útil para cuestionar la sociedad actual, el capitalismo contemporáneo, en Argentina y en el mundo. Quedarse apegado solamente a la letra tiene el riesgo de quedarse en una visión bíblica donde se recita de memoria algo y si no entra la realidad en ese esquema, bueno... peor para la realidad. Entonces dentro de esa perspectiva metodológica, decíamos que Michael Löwy tiene un en ese libro colectivo Sobre el método marxista un artículo que se titula: "Objetividad y punto de vista clase en ciencias sociales", donde rescatando a Lukács y a Marx, y también a El Capital plantea justamente que ser objetivo no implica abandonar la ideología, el punto de vista, ni el interés de clase. Nosotros estamos de acuerdo. Desde ahí partimos.

El problema pendiente a lo largo de todo el seminario es el método, ya que vamos a enfatizar el método todo el tiempo. El método, si va a ser lo central todo el año, ¿es independiente de la política? Pues, obviamente no. No se puede hacer ciencia sin política, no porque tenga "buena onda" el científico sino porque es la precondición metodológica asumir una posición política para poder ser científico. El científico que no asume una posición política en el fondo está asumiendo una posición política... de un sector social. "Yo soy neutral, yo soy independiente de los conflictos, yo vengo acá a estudiar", viejas frases de la época de la dictadura, ¿no? Eso es asumir una posición política. Y en el caso del método nos podrían plantear lo mismo: "Acá HAY UN MÉTODO general para la ciencia (también en general). No importa si lo formuló Durkheim o cualquier teórico de la ciencia positivista o empirista. Acá HAY UN MÉTODO y ese método hay que aplicarlo. Porque si querés ser científico tenés que aplicar el método". Bueno, nosotros creemos que el método no es independiente de la política. En eso paradójicamente, aun con otra interpretación, Althusser también estaría de acuerdo con nosotros (o, mejor dicho, nosotros con él). En este punto preciso –en otros, no- él también cuestiona esa ingenua idea del "método general", por eso la tradición positivista y empirista no lo quiere a Althusser. Althusser dice: "No, el método no es independiente de la política". Por lo tanto a toda la tradición de Althusser los popperianos, por ejemplo, no la quieren para nada, la odian totalmente. Porque Althusser a pesar de ser un hiper cientificista al punto que llega a afirmar que "el marxismo es una ciencia, no es una ideología", a pesar de eso plantea que no hay método sin política. Y además, formula una expresión más alta todavía, se supone que el método es un conjunto de reglas que uno tiene que seguir para poder estudiar un objeto de estudio. Un físico tendrá que seguir cierto tipo de reglas, un sociólogo otro, un antropólogo otro. Marx plantea que todo ese conjunto de reglas nos lleva a observar determinado hechos en la realidad que entran a tu experiencia como científico social a partir de datos.

La discusión viene por este lado, la recolección de datos según un conjunto de reglas, que en eso consiste el método, ¿es independiente de la ideología o no? ¿Cómo se recolectan los datos?. Sin entrar ahora en ese debate piensen la importancia de esto en el tema de las encuestas. Aparentemente son científicas, aplicamos fórmulas matemáticas, ¿donde está la ideología?. Esta tradición de pensamiento marxista desde la cual vamos a intentar leer El Capital va a plantear que esa recolección de datos, guiada por el método, no es independiente de una visión política, de unos supuestos básicos subyacentes, de una ideología.

Finalmente, mencionemos un último punto en discusión: si el marxismo es una ciencia únicamente, entonces ¿no tiene ética?. Porque pedirle a Newton que sea una mala o buena persona, no tiene sentido, porque si la manzana se cae por la ley de gravedad, Newton puede ser una terrible persona o no, pero es una ley de la naturaleza. Thomas Hobbes (un pensador iusnaturalista, un teórico inglés del derecho natural)

decía: “la ciencia natural nos une a los seres humanos, las ciencias sociales nos dividen”. Por eso su modelo eran las ciencias naturales. Porque en las ciencias naturales todos estamos de acuerdo. Adolfo Hitler, Videla y Hebe de Bonafini y cualquiera de nosotros compartimos que el átomo tiene determinados componentes. La electricidad tiene una explicación científica en Cuba y en Miami. Es la misma. Nos podrán decir que en un lugar se usa para la luz que nos permite leer y educarnos y en otros para la picana y la tortura. Pero eso tiene que ver con el uso. Pero en sí misma la explicación científica de cómo funciona la electricidad es la misma. Lo mismo para las matemáticas, dos más dos es igual a cuatro en La Habana, en Pekín, en Wall Street, en donde sea. Y si vos querés que sea distinto te va a ir mal. Como sucedió (lo digo como dato histórico) en la Unión Soviética cuando en una época se pretendía mostrar que la genética era “una ciencia burguesa”. Entonces había un señor que se llamaba Lysenko que se pasó cortándole colitas a las ratas tratando de demostrar que a la larga iban a nacer sin cola, que eso no estaba en la genética. Que la genética era una teoría racista, de derecha, etc. Obviamente no era así.

Entonces la ciencia natural nos une, decía Hobbes, la ciencia social nos divide. Por lo tanto la pregunta es ¿puede haber ciencia sin valores? ¿puede haber ciencia sin ética?. Plantear eso en las ciencias naturales..., igual se puede plantear, Einstein se lo planteó cuando vio que usaban todo su descubrimiento para la bomba atómica y empezó a patear el tablero, a organizar iniciativas de protesta junto con Bertrand Russell...pero bueno es más complicado. Pero ahora donde no cabe ninguna duda es que en las ciencias sociales no puede haber ciencia sin una escala de valores o sea sin una ética. La ética no es algo que después se asume cuando se sale del laboratorio. No, acá, en las ciencias sociales, la ética está en la misma teoría.

Y vamos a ver que en El Capital hay una ética. Es una discusión en el marxismo contemporáneo muy importante si el marxismo tiene o no tiene una ética o es simplemente una teoría de cómo funciona la sociedad. Lo cual no quiere decir, ¡atención!, que el marxismo sea únicamente una ética... porque tiene toda una teoría de la explotación económica, etc., etc., que no se reduce únicamente a decir “los burgueses son malos y nosotros somos buenos”. “Los militares son malos, y nosotros somos buenos”. No, el marxismo intenta dar una explicación que pretende ser científica, pero además de eso, los valores están. Entonces otro presupuesto nuestro a lo largo de todo el curso consiste en que no hay una ciencia sin valores, sin una ética. En nuestro caso pretendemos, por lo menos aspiramos a eso, no siempre se logra, pues la vida es más gris y opaca de lo que uno quisiera, pero aspiramos a que esa ética sea revolucionaria. Las Madres de Plaza de Mayo son expresión de ello, el Che Guevara también, pero no siempre se logra llegar hasta allí, sin embargo hacia allí se dirige nuestra aspiración, nuestros valores, desde los cuales vamos a intentar desentrañar los descubrimientos críticos y científicos de Carlos Marx.

Vayamos terminando por hoy entonces con Antonio Gramsci, con los Cuadernos de la cárcel, cuando el revolucionario italiano nos plantea lo siguiente: “no se puede separar la filosofía y la ciencia de la política y no se puede separar la ciencia y lo política de la historia”. Filosofía, ciencia, política e historia son cuatro dimensiones que están operando todo el tiempo. Por eso la lectura que nosotros vamos a intentar hacer sobre El Capital, va a girar sobre esa relación. Se podría leer El Capital al margen de la historia, se podría leer El Capital, como de hecho a veces ocurre en la universidad, al margen de la política. Por lo cual esto que plantea Gramsci no son tonterías. Hay que someterlo a discusión, se puede leer El Capital independientemente de una escala de valores. De hecho se ha leído. En la Argentina Rogelio Frigerio, el “teórico” del frondizismo que reprimía a los trabajadores, militarizaba los sindicatos, entregaba el

país a los grandes monopolios, él usaba un lenguaje marxista. Hablaba del "desarrollo de las fuerzas productivas en la industria", operaba con categorías de El Capital para legitimar cualquier porquería, lo peor. Por eso dar este debate no es una redundancia. Fernando Henrique Cardoso, el presidente de Brasil que hoy reprime a los campesinos del Movimiento Sin Tierra y festeja la llegada de los colonizadores hace 500 años a Brasil, fue en los años sesenta uno de los principales teóricos marxistas en este continente. Tenía un seminario de lectura de El Capital en San Pablo (al cual, entre otros, asistía Michael Löwy y otro compañero, Octavio Ianni, otro sociólogo famoso brasileño). Entonces no es independiente ni ocioso plantearse el debate en el terreno de los valores, de la ética, de los presupuestos previos a la lectura teórica.

Mucha gente lo ha dicho y nosotros lo compartimos: nadie se hace revolucionario por leer El Capital. Hay decisiones previas que uno tiene. Las disyuntivas a uno se le plantean en otro terreno que es muy previo, después fundamentaremos o no esas decisiones previas con una obra teórica (que es lo que intentaremos hacer en este seminario y con este libro) pero la decisión pertenece a otro plano. Algunos la denominan supuestos básicos subyacentes, Gramsci lo denomina ideología, gente que no es marxista (como Edmund Husserl, para citar uno nomás) lo denomina el mundo de la vida que es previo a la formalización teórica, etc., etc.. Otros lo denominan como Karel Kosik (un marxista checoslovaco más que sugerente) el mundo de la praxis. No importa como lo llamemos pero son decisiones previas a la teoría. Pienso que la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo marcha en esa dirección, las Madres pelearon contra los militares y los políticos que los apoyaron en defensa de la vida, quizás sin grandes elementos teóricos,... después hicieron una universidad...

Esto no implica ningún "irracionalismo" ni tampoco quita un gramo de importancia al estudio teórico y al esfuerzo por profundizar en el terreno del conocimiento al cual le dedicaremos todas nuestras energías en este seminario y en este libro pero sí asumir que el conocimiento se basa en otros tipos de decisiones que son previas porque sino se puede ser el gran especialista de El Capital y se lo puede utilizar para cualquier porquería, divorciando de manera absoluta el conocimiento de la práctica cotidiana.

Y terminamos en ese sentido esta clase recurriendo a un ejemplo de la literatura, a una novela policial de Paco Ignacio Taibo II (el biógrafo del Che y gran escritor de novelas policiales). Con esto no queremos equiparar u homologar el discurso de la literatura con el de la ciencia, como si los dos tipos de "relatos" fueran intercambiables y estuvieran en el mismo plano (infundada tesis, habitual de los posmodernos). Nosotros no pensamos eso, pero sí creemos –como también creía Marx y El Capital está repleto de referencias literarias- que de la literatura también se aprende. Resulta que en Cuatro manos, una novela de P.I.Taibo II, hay un personaje entrañable llamado Saturnino Longoria, revolucionario anarquista que luchó en la guerra civil española en los '30 y que más tarde ayudó a varias generaciones de revolucionarios en Europa y en América latina. Entre otras "especialidades", era falsificador (de pasaportes, de documentos, etc). Un personaje entrañable. Resulta que Longoria ya estaba viejo, tenía 83 años, vivía su vejez en un asilo, y le fallaba, como a mucha gente vieja, la memoria. Se olvidaba de todo, no reconocía ni en que ciudad estaba, ni en que año vivía, ni siquiera si estaba peleando clandestinamente en alguna guerra revolucionaria o no. ¡Pero no se preocupaba, no le importaba en lo más mínimo!..., porque lo único que no podía olvidar nunca era de qué lado de la barricada estuvieron, están y estarán siempre sus compañeros y de qué lado de la barricada estuvieron, están y estarán siempre sus enemigos. Eso era lo único que no se permitía olvidar. Eso era lo más importante, la

base previa de todo lo demás. Para poder conocer a fondo las razones teóricas de esa distinción es que nosotros consideramos necesario e imprescindible estudiar El Capital.

La teoría marxista de la ideología y la noción de "verdad" científica

Hoy vamos a discutir los diversos presupuestos que maneja la ciencia en relación con "la verdad". Presupuestos que tiene por detrás la noción de "ideología" en el marxismo, teoría crítica que precisamente pretende impugnar la cientificidad de sus adversarios ideológicos.

En cuanto al problema del método en El Capital que, como ya aclaramos, para nosotros constituye uno de los principales ejes del seminario, en ese plano vamos a hacer referencia no sólo a textos anteriores de Marx (anteriores a El Capital), sino también a algunos pensadores anteriores a Marx. Fundamentalmente dos: Kant y Hegel, las dos cumbres de la llamada "filosofía clásica alemana" dentro de cuyo horizonte se inscribe lo más rico y complejo del abordaje metodológico marxiano (aclaramos también que el término "marxiano" va a ser utilizado en este curso no como sinónimo de un habitante de un planeta remoto –como habitualmente nos ven a los marxistas los profesores burgueses de la Academia- sino como equivalente a las obras que produjo el mismo Marx. "Marxista", en cambio, hace referencia a todos los demás continuadores de su legado teórico y político).

¿Por qué complicarnos la vida incursionando en Kant y en Hegel? Porque en el terreno del método dialéctico Marx no inventa la pólvora ni tampoco los fideos, sino que él retoma una larga tradición de pensamiento que viene de los griegos y que en la época moderna hacen suya Kant (con no pocos problemas, según veremos) y Hegel. Quizás también habría que estudiar a Aristóteles porque Marx lo conocía muy bien. Pero no podemos reconstruir en un seminario anual el conjunto de las obras y de los pensadores de los cuales se valió Marx para construir El Capital. Tenemos que hacer un recorte, una selección. Pero, aun así, no debemos, ni podemos (ni queremos) obviar la referencia a la filosofía clásica alemana. Porque allí reside el meollo de la cuestión. Según cómo abordemos ese vínculo, así será la lectura metodológica que encararemos de El Capital.

Recordemos que habíamos dicho que nunca la lectura es ingenua ni inocente. En este caso tampoco. Las corrientes positivistas soslayarán la profundización en este sentido, despreciando esa larga tradición de pensamiento simplemente con el mote de "especulación", presuponiendo de algún modo que Marx está más cerca de Darwin o de Spencer o de Comte o de Durkheim o de Bunge y Popper que de Kant y Hegel. El abordaje es siempre selectivo y esa selección está mediada por una ideología. También en este rubro, el del método.

En ese plano, el del método, se inscribe el tema específico de la lógica, que es muy complicado. Allí tendremos, aunque sea someramente, que hacer referencia al segundo momento de la Ciencia de la Lógica de Hegel, de ese impactante libro que es la Lógica de Hegel. Un libro, dicho sea de paso, que por ejemplo Lenin lo lee y lo anota a los costados. Esos comentarios de Lenin se publicaron más tarde bajo el título de Cuadernos filosóficos. Allí Lenin formula uno de sus más célebres aforismos: "Es completamente imposible entender El Capital de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo **toda la Lógica** de Hegel. ¡¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendió a Marx!! [Subrayado de Lenin]". Esto Lenin lo plantea al comienzo de la primera guerra mundial. Y cuando menciona a "los marxistas" se está refiriendo a los marxistas que en ese momento eran las grandes

autoridades mundiales. Básicamente: Carlos Kautsky y Jorge Plejánov (éste último había sido su maestro) .

Por su parte Roman Rosdolsky, uno de los grandes estudiosos de los Grundrisse (los primeros borradores de El Capital publicados póstumamente, en 1939), planteó en su libro Génesis y estructura de *El capital* (1967) que "así como en El Capital de Marx la influencia de Hegel sólo parece manifestarse, a primera vista, en algunas notas al pie, cabe señalar a los Grundrisse como una gran remisión a Hegel, y en especial a su Ciencia de la Lógica".

Es por eso que ese aforismo de Lenin, pensamos nosotros, sigue teniendo suma importancia hoy en día, cuando ya no están de moda las concepciones filosóficas que manejaban Kautsky y Plejánov, pero se llega por otros caminos a una conclusión similar a la de ellos: "el vínculo entre Hegel y Marx no vale la pena estudiarlo", "éste es un texto de economía científico", "todo lo de Hegel es especulación" o también "un gran relato metafísico" y por lo tanto hay que abandonar la dialéctica...

La dialéctica sería entonces un método especulativo, metafísico y en el mejor de los casos en que siguiéramos creyendo en el marxismo, éste último tendría que contar con otro método y con otra aproximación epistemológica. Por múltiples vías (el cientificismo popperiano del método hipotético-deductivo, o también el antimétodo posmoderno y su crítica de la *aufhebung* [superación] hegeliana, el posestructuralismo francés, etc,etc,) hoy lo que se ha instalado como lugar común es ese abandono de la dialéctica.

Como nosotros no compartimos ese lugar común vamos a intentar profundizar ese vínculo con la dialéctica de Hegel aun tomando en cuenta todas las críticas que Marx le hace. Y para mencionarlo, no ya dentro del campo burgués sino dentro mismo del campo de la izquierda revolucionaria, Toni Negri también plantea un marxismo sin dialéctica. Muy cerca de allí, no dentro del campo del marxismo pero sí muy cerquita de él, Michel Foucault igualmente plantea una recuperación de Marx sin la dialéctica, sin Hegel. Por otra parte, en los años 60, Louis Althusser (a pesar de que hoy ya no esté de moda como Negri y como Foucault) también insistió con este marxismo anti hegeliano en Francia. No nos podemos olvidar tampoco de Galvano della Volpe y su escuela (Umberto Cerroni, Lucio Colletti, Mario Rossi, etc.) en Italia, también en los años '50 y '60, plantea este marxismo anti hegeliano, antidialéctico, aunque distinto del de Althusser.

Como verán, a pesar de todas las diferencias entre sí, la conclusión es la misma. Hay que extirpar la sombra de Hegel del pensamiento de Marx. Quien supo mejor que nadie visualizar las razones políticas inconfesadas e implícitas de semejante desmembramiento metodológico, fue Eduardo Bernstein, representante principal dentro de la II Internacional del llamado marxismo "revisionista". Bernstein vio más lejos que nadie. Aunque gran parte de su obra hoy carece absolutamente de actualidad, bien vale la pena releer sus críticas al método dialéctico. Porque él, muy sagazmente, vinculaba la dialéctica metodológica de Marx con una concepción política determinada que él (Bernstein) despreciaba notablemente. Esta concepción política él la denominaba, siempre en términos despectivos, "blanquista", "terrorista", "jacobina"...es decir...revolucionaria). Lo "peligroso" del método dialéctico era que conducía a un marxismo...revolucionario. No a un marxismo, por decirlo de algún modo, remolón, dormilón, pasivo, sino a un marxismo activista, praxiológico, revolucionario. Vale la pena, insistimos, releer aquellas críticas de Bernstein porque en su obra están desarrollados de manera explícita muchos de los presupuestos inconfesados que más tarde, más cerca nuestro, van a manejar la amplia gama de los antihegelianos.

Entonces, para resumir, dentro de éstos últimos, incluimos: desde el llamado marxismo "ortodoxo" de la II Internacional (Kautsky y Plejánov) hasta el "revisionismo" (Bernstein), y desde el althusserianismo francés hasta el dellavolpismo italiano, llegando por diversas vías –dentro y fuera del marxismo- al posestructuralismo, al popperianismo, a Negri, Foucault y al posmodernismo. ¿Qué tienen en común todos ellos? Únicamente su rechazo del método dialéctico. Nada más. Que ningún apresurado suponga que estamos igualando a corrientes teóricas y políticas dentro de una misma bolsa de gatos indeterminada. ¡NO! Únicamente estamos llamando la atención sobre los grandes rechazos que se han formulado en contra del método dialéctico que nosotros vamos a estudiar.

Entonces, para cuestionar ese lugar común, en este seminario vamos a intentar ir detenernos a fondo y transitar muy lentamente ciertas categorías que aparecen en el método de Marx y que tienen que ver con su vínculo con Hegel. Entonces vamos a incursionar, aunque sea brevemente, en una parte de la Ciencia de la Lógica de Hegel (la segunda parte: la doctrina de la esencia) y allí, en unos pasajes de esa segunda parte, que se titulan a su vez "las determinaciones de la esencia" donde aparecen categorías fundamentales para el pensamiento crítico en general pero sobre todo para Marx y para El Capital, como la de identidad, diferencia, diversidad, oposición y contradicción. Categorías que están presentes sobre todo en el capítulo primero de El Capital, el más complejo de todos, porque justamente presupone entender a fondo esta dinámica. Si uno lo lee linealmente como un texto meramente económico parece un mero juego de palabras.

Recordemos que lo que vamos a hacer en clase es apenas introducirnos en los problemas que, indefectiblemente, van a quedar abiertos. Como este es un seminario de lectura, nuestra idea no es cerrar los problemas y partir de definiciones "a, b, c, d y punto" como hacían los manuales tradicionales (de marxismo pero no sólo del marxismo...). Nuestro objetivo, por el contrario, es intentar destacar y observar los problemas que hay en El Capital en particular y en el marxismo en general. Después cada uno tomará posición (o no).

Entonces, recapitulando sobre lo que nos quedó pendiente de la clase anterior en torno de la teoría de la ideología, señalemos que como mínimo hay una distinción entre un concepto que se denomina "epistemológico" de ideología y otro concepto, otra tradición, que se denomina, un poco genéricamente quizás, concepto "sociológico" de ideología.

El concepto epistemológico de ideología tiene que ver con la relación con la verdad. No vamos a discutir, sino el seminario duraría veinte años, qué es la verdad. Este es uno de los tantos problemas fundamentales de la filosofía y también de la epistemología. Para tomarlo como punto de partida y nada más (sin discutirlo a fondo), digamos que la verdad como estamos hablando nosotros, es la verdad tal como la planteó Aristóteles en el Siglo III antes de Cristo y cómo la sistematizó en el siglo XX un lógico que se llamaba Alfred Tarski, es decir: la verdad "por correspondencia". Dicho brevemente, algo es verdadero, un juicio es verdadero, cuando coincide con lo que está pasando. Si digo "llueve" y afuera está lloviendo, lo que digo es verdadero. Si digo "llueve" y afuera no llueve es falso.

En su Metafísica Aristóteles sostiene entonces que: "Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso, mientras que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es verdadero". Intentando fundamentar esta concepción clásica de la verdad, en su trabajo La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica (1944) Alfred Tarski sostiene que: "la verdad de una oración consiste en su acuerdo (o correspondencia) con la realidad". También lo formula del siguiente modo:

"Una oración es verdadera si designa un estado de cosas existente" y, proponiendo una definición aun más precisa –porque las dos anteriores le resultan todavía insatisfactorias- Tarski concluye con que "una oración es verdadera si es satisfecha por todos los objetos, y falsa en caso contrario" (aclaramos que la noción de "satisfacción" que maneja Tarski en esta propuesta más precisa de definición de verdad consiste en que determinados objetos "satisfacen" una función proposicional –es decir: no una proposición del lenguaje humano hablado sino una proposición que contiene variables abiertas, aun indeterminadas, como "x" o "y"- cuando reemplazamos las variables abiertas o libres de la función por nombres de objetos que sí están determinados y que por lo tanto cierran las variables). Por consiguiente, para Tarski, en la línea de Aristóteles, la verdad será una característica de las oraciones del lenguaje una vez que éstas dejan de tener variables sin cerrar, sin determinar, y esas oraciones coinciden con todos los objetos que pueden "llenar" esas variables "vacías" de la función proposicional.

Entonces cuando decimos que el concepto "epistemológico" de ideología remite a relaciones de las hipótesis y los conocimientos teóricos con la verdad, lo que estamos planteando como interrogante es si ese cuerpo de hipótesis y de conocimientos nos permite conocer tal cómo es la realidad o no. O, si por el contrario, el conocimiento teórico, porque es ideológico (y por lo tanto, porque es falsa conciencia) nos impide conocer la realidad, nos obstaculiza y deforma la correspondencia entre lo que se dice -las oraciones del lenguaje, que pueden tener variables o no- y lo que está efectivamente pasando en la realidad –los objetos que "llenarían" las variables vacías de las funciones proposicionales para convertir a las oraciones del discurso científico en verdaderas o falsas-.

Pero tengamos en claro que en éste no es el único concepto de verdad. Hay muchos conceptos de verdad. El pragmatismo, por ejemplo, va a plantear un concepto de verdad mucho más ligado a la práctica, al uso más cotidiano de verdad. En última instancia va a plantear –por lo menos en su vertiente más reaccionaria- que verdadero es lo que es útil. No tanto si corresponde o no entre lo que se dice y la realidad sino más bien que lo verdadero es lo útil, lo que sirve. Lo cual conlleva –creemos- una visión manipuladora de lo que es la verdad. Esta visión de lo que es la verdad se asemeja, digamos, para dar un ejemplo de la vida cotidiana, a la visión de la realidad tal como aparece en los medios de comunicación. ¿Cuál es allí la verdad? ¿Qué nos muestran los noticieros? ¿Nos muestran la verdad o nos muestran un recorte de la realidad? ¿"Reflejan" la realidad o la construyen? ¿Qué nos muestra una película a través del montaje, la realidad tal cual es o una visión determinada de la realidad?

Bueno, entonces, el asunto se ha complejizado. Creemos por ello que hoy en día no se puede asumir solamente esta visión aristotélico-tarskiana (de Tarski), acerca de la verdad: la verdad por correspondencia. En el capitalismo contemporáneo, en el capitalismo tardío, esto, lo que se entiende por verdad, se ha complejizado. Sobre todo a partir de los medios de comunicación que todo lo inundan.

Esa es entonces la noción de verdad para el pragmatismo. Podríamos agregar que para el último Ludwig Wittgenstein (de modo similar al pragmatismo), la verdad está ligada a "los juegos del lenguaje", al conjunto de reglas y relaciones en cuyo seno se da la práctica del lenguaje. No habría una verdad en sí, sino que la verdad remitiría a esas reglas compartidas e intersubjetivas (y algo de eso va a retomar Antonio Gramsci dentro del marxismo –en su crítica a Nicolás Bujarin de los Cuadernos de la cárcel-, aunque con notables matices, y también Thomas Kuhn dentro de la epistemología académica. Pues para Gramsci como para Kuhn la verdad está inserta dentro de relaciones consensuales, que para Kuhn tienen que ver con el "paradigma" predominante en una

comunidad científica y para Gramsci con la experiencia históricamente construida como sentido común por las clases hegemónicas).

Pero también hay una noción de verdad para Hegel. Para Hegel la verdad no es la simple correspondencia entre lo que digo y lo que sucede. A esa noción Hegel la denomina "la verdad preposicional", o sea, la verdad según la lógica formal. ¿Por qué "verdad proposicional"? Porque la contradicción o la correspondencia estaría dada por las proposiciones del lenguaje y la realidad que existe "afuera". Pero Hegel maneja otro concepto de verdad. El concepto que maneja Hegel es el de "la verdad como realización" que es muy distinto al de "la verdad por correspondencia". Verdad como realización quiere decir que algo es verdadero cuando ha llegado a su máxima realización, cuando se ha desplegado, al final de recorrer un largo camino de desarrollo, en todas sus manifestaciones. Cuando algo, para usar una metáfora biológica, está "maduro".

En el lenguaje de Hegel: ¿qué es más verdadero: el capitalismo inicial de libre competencia o el capitalismo de una sociedad mercantil simple o, por el contrario, el capitalismo contemporáneo?. Hegel diría que lo más verdadero es el capitalismo contemporáneo. Porque en esta última fase el capitalismo se ha desplegado en todas sus manifestaciones (por lo menos las que conocemos hasta ahora), ha llegado a su máximo desarrollo y ahí está la verdad. Resumiendo: en el prefacio a la Fenomenología del Espíritu (1807) de Hegel se plantea que "la verdad es el todo", es decir que la verdad es la totalidad. Lo cual presupone que lo verdadero para Hegel es el proceso, todo el proceso, que cualquier fenómeno de la realidad y sobre todo de la sociedad va desarrollando hasta "madurar", hasta alcanzar el resultado final. Lo verdadero: ¿qué es?, ¿el proceso o el resultado final?. Para Hegel son las dos cosas. Cuando Hegel dice que verdad no es "verdad por correspondencia", la verdad no es simplemente la consonancia entre lo que se dice y lo que pasa sino que lo verdadero es el todo, la unidad del resultado de un proceso genético histórico y el proceso final mismo al que conduce. O sea: las dos cosas.

Nosotros creemos que el método de Marx es centralmente historicista. Luego veremos cuáles son sus características. Pero entonces, si el método es historicista, bien podríamos preguntarnos si acaso todos estos conceptos, tanto el de "ideología" como el "verdad", son conceptos históricos y si su tratamiento puede ser el mismo hoy que hace 100 años. Contestar esa pregunta implica toda una discusión acerca de si puede o no ser lo mismo hoy que, ya no digamos que hace 100 años, sino que desde mucho antes. Esta discusión viene de los griegos porque –para dar sólo un ejemplo- las posiciones del pragmatismo contemporáneo la habían planteado en su germen los sofistas griegos cuando decían que "El hombre es la medida de todas las cosas" (Protágoras). Es decir, que según esta concepción la verdad remite al hombre, a la polis, a la vida política, a la sociedad. No habría entonces verdades absolutas y atemporales (como pretendía Platón, gran enemigo de los sofistas). ¡Ya en el siglo V antes de Cristo, en la época de Platón!.

Así que es cierto que todo este problema de la ideología y de la verdad hay que analizarlo desde un punto de vista histórico, sin embargo: ¡ojo! Seamos precavidos. Nosotros pensamos que es completamente erróneo de allí pegar el salto y decir simplemente "esto que plantea Marx en el siglo XIX, El Capital, hoy ya no es vigente". Porque si queremos ver este problema de la verdad y la ideología desde un punto de vista histórico (el cual es, creemos, correcto) y nos remitimos a la historia de este debate, esta discusión no viene en realidad del siglo XIX, el siglo que le tocó vivir a Marx, y por lo tanto hoy ya estaría perimida esta noción de "verdad" (perimida y seguramente "fuera de moda"). ¡No! Si queremos ser historicistas en serio, este debate

viene de los griegos (por eso hay un dicho que dice que "todo lo que viene después de los griegos es plagio..". Otros dicen "después de la Biblia...", etc).

Digamos entonces que son ideas que se han formulado de manera intuitiva en Grecia y que las distintas tradiciones de pensamiento, incluso hasta hoy, retoman parte de esas ideas al analizar el problema de la verdad presupuesto en el discurso de la ciencia.

La verdad por correspondencia la plantea Aristóteles, la verdad (y la realidad) entendida como intersubjetividad, como relación entre los sujetos que en sí misma no es nada sino sólo en las relaciones y en el uso, la plantean ya los sofistas. ¡No es del siglo XIX, sino que es del siglo V antes de Cristo!, Que no nos vengan entonces con que "el marxismo está viejo" porque si uno quiere reconstruir rigurosamente la formación histórica de estas nociones, son infinitamente anteriores a Marx. Por lo menos en el caso de la noción de "verdad". En cuanto a la noción de "ideología", vimos la clase pasada que tampoco Marx inventó la noción.

Entonces si vinculamos estas distintas nociones de verdad con la teoría de la ideología habiendo partido de que el concepto "epistemológico" de ideología remite a la relación del conocimiento científico con la verdad, obtenemos en consecuencia como síntesis que existen (como mínimo, hay muchas más), tres nociones muy diversas de verdad:

A) verdad por correspondencia (Aristóteles-Tarski)

B) verdad como intersubjetividad e interna al uso del lenguaje (pragmatismo)

C) verdad como realización, lo verdadero es el todo, es la unidad del proceso genético más el resultado final (Hegel)

A partir de estas tres nociones que vimos hasta ahora, habría que agregar una cuarta, según la cual: "No hay hechos, ni hay verdad, sólo hay interpretaciones". Esto lo plantea el postmodernismo hoy en día, pero tampoco es nuevo. Viene del siglo XIX, pues ya Federico Nietzsche plantea que no hay verdad, lo único que hay es sólo interpretaciones (que están en lucha entre sí). Veamos un ejemplo: un hecho podría ser un conflicto entre los camioneros argentinos con los policías. En sí mismo no es nada, diría esta lectura, lo que sí tenemos son interpretaciones, perspectivas, pero en sí mismo no es nada.

La tradición marxista rechaza esta aproximación pues rechaza tanto la visión positivista clásica como esta lectura posmoderna. A la noción positivista que diría "hay un solo hecho y punto", el marxismo le agregaría que la visión de ese hecho va a depender de qué ideología se adopta, desde qué perspectiva se aborda, y a su vez esa perspectiva va a depender de múltiples variables (la clase social, etc). Esa sería la crítica principal al positivismo. Pero ¡atención! Contra el posmodernismo (e incluso contra el pragmatismo) el marxismo agregaría que hay un hecho, algo pasó –según este ejemplo tomado de la vida política argentina del año 2000- en el choque de los camineoros en huelga contra la policía, no es que eso en sí no existe, que es una entelequia.

¿Van a variar las interpretaciones? Sí, obvio que van a variar y no sólo van a variar sino que van a estar en lucha por intentar presentarse cada una como "la verdad" pero... hay un hecho ahí afuera. No es ajeno a la praxis social, no es ajeno a la intersubjetividad, no es ajeno, diríamos los marxistas, a la lucha de clases y a las relaciones sociales, pero existe. En cambio, esta visión más radical que retoma y actualiza el posmodernismo diría simplemente "no hay ningún hecho afuera, solo hay interpretaciones...". Esta sería la cuarta visión acerca de la verdad. (Aclaremos que todo esto que estamos viendo nos sirve como introducción para entender mejor de qué hablamos cuando hablamos del concepto "epistemológico" de ideología y su relación

entre el conocimiento y la "verdad". Pero todavía no hemos llegado al segundo concepto de ideología, el concepto "sociológico").

Si hasta ahora hemos mencionado cuatro conceptos posibles de "verdad": (a) por correspondencia, (b) como juego del lenguaje, (c) como totalidad y realización, (d) inexistente, sólo quedan interpretaciones, alguien podría preguntar: ¿y la "verdad" por consistencia?

Bueno, en un sistema axiomático (que para decirlo brevemente es un juego de relaciones entre signos sin contenido, al que después se le puede encontrar el contenido y a eso se le llama encontrarle un modelo, un referente empírico, al sistema axiomático (que es puramente formal), si todos esos signos relacionados no se chocan entre sí, no entran en contradicción, no se anulan recíprocamente, se dice que ese sistema es "coherente". Supongamos, para dar un ejemplo muy ingenuo y simple, un juego de signos vacíos, con reglas que los vinculan entre sí. Ese juego no es ni verdadero ni falso, está vacío, no nos dice nada de la realidad. Así es la formalización de la matemática. Bueno, si no entra en contradicción, es coherente. ("Coherente" en el lenguaje nuestro, el que venimos utilizando hasta ahora, que es el de la lógica formal, quiere decir lo que no es contradictorio). Entonces algunos sostienen que si el sistema axiomático, si es coherente, es "verdadero"... pues no es contradictorio. Esa puede ser una noción de "verdad como coherencia", pero en realidad, en las teorías de sistemas axiomáticos, habitualmente se plantea que para que un sistema formal (es decir, vacío, sin contenido) sea verdadero hay que encontrarle un contenido. Recién allí un sistema coherente puede transformarse en verdadero. Antes no. Por eso la noción de coherencia no es exactamente lo mismo que la noción de verdad.

¿Y Marx? ¿Qué noción de "verdad" manejaba? De estas cuatro nociones que nosotros hemos mencionado, ¿él, con cuál se queda en El Capital?

En principio, cuando impugna a la economía política burguesa acusándola de deformar la realidad y por lo tanto de ser "ideológica", Marx está utilizando la noción de verdad por correspondencia, pues allí lo que intenta decir es que el conocimiento científico se ha topado con un límite infranqueable, un obstáculo que le impide continuar el camino del análisis teórico-crítico del capitalismo y por lo tanto se desdibuja la verdad porque deja de haber correspondencia entre lo que el científico plantea y lo que sucede en la realidad del capitalismo como sistema social. En ese punto, está manejando una verdad por correspondencia.

Pero, ¡atención! Ese no es el único uso de la noción de "verdad" que utiliza Marx como podría suponer una visión apresurada del marxismo. Quienes únicamente reducen al marxismo como teoría crítica y como epistemología dialéctica a la noción de "verdad por correspondencia" o "verdad como adecuación" (que vendría a ser una versión tomista –por Tomás de Aquino-, medieval, de la noción de verdad del aristotelismo), terminan construyendo una visión unilateral donde Marx se convierte subrepticiamente en un realista ingenuo, es decir, alguien que presupone que fuera del sujeto, de su praxis, de la lucha de clases y del conocimiento, existe el mundo (lo cual es innegable) pero...olvidan que para Marx ese mundo, sus relaciones sociales y las categorías teóricas que la ciencia utiliza para explicarlo y así poder transformarlo, **no son independientes de la lucha de clases**, ni del sujeto (social), ni de su praxis histórica, etc,etc.

Por lo tanto, una vez que establecimos que la noción de "verdad" que maneja Marx es la de "verdad por correspondencia" tenemos que agregar inmediatamente que además utiliza otras nociones de verdad.

¿Cuáles? Pues bien: cuando elabora su método de exposición lógica de El Capital Marx apela a una noción de "verdad como totalidad", es decir, de "verdad como

realización" pues para él el modo de producción capitalista es "la verdad" de todos los modos de producción anteriores. Lo formula, por ejemplo, con una metáfora biológica evolucionista muy a tono con el discurso científico preponderante en su época, pero que, desgajada de aquella constelación científica, evidentemente sigue teniendo validez hoy en día. Por ejemplo, Marx señala que "la anatomía del hombre es la clave que explica la anatomía del mono".

¿Por qué? Porque en el hombre –si aceptamos la teoría de la evolución y Marx la aceptaba- se despliegan y se desarrollan todos los elementos que aún no se habían manifestado plenamente en el mono. La realidad del hombre es la realización final producto de toda la génesis histórica, es el resultado final (por lo menos hasta ahora), es el producto final que permite explicar la estructura de desarrollo previa. Allí, en esa célebre formulación, Marx está manejando una noción de "verdad como realización". El modo de producción capitalista "maduro" (usemos esta otra metáfora también con pinzas y entre comillas, porque conlleva una noción implícita del acaecer social de tintes e impregnaciones evolucionistas –"maduras" son las frutas, por ejemplo, no las sociedades-, ajena a la concepción marxista de los cambios revolucionarios) sirve para explicar modos de producción anteriores porque en el capitalismo se despliega en toda su manifestación, por ejemplo, el capital, mientras que en modos de producción anteriores, el capital existe pero sólo en los poros de la sociedad, en los márgenes, nunca en el centro.

En el mismo sentido se podría decir que en El Capital la categoría de "capital" es la verdad de la categoría de "dinero" y que ésta, a su vez, es la verdad del despliegue de la categoría "valor" en sus diversas formas.

Por ello esta otra noción de "verdad como realización" va a ser fundamental para entender tanto el comienzo del libro y sobre todo el capítulo primero, así como también el capítulo XXIV de la llamada "acumulación originaria del capital" y además el pasaje de los Grundrisse titulado "Formas que precedieron a las relaciones sociales capitalistas".

Entonces, además de las nociones de "verdad por correspondencia" y de "verdad como realización", Marx también hace uso de la noción de "verdad como intersubjetividad o como relación".

¿Cuándo? Por ejemplo en las Tesis sobre Feuerbach (1845) cuando señala en la segunda tesis que "El problema de si se puede atribuir al pensamiento humano una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema **práctico**. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente escolástico [subrayado de Marx]".

¿Qué nos está diciendo acá Marx? Que la verdad no es simplemente un problema de "adecuación" (como dirían los medievales) ni tampoco de simple "correspondencia" (como diría Aristóteles) sino que está de manera íntima inserta en relaciones. ¿Qué tipo de relaciones? Pues relaciones prácticas. Por lo tanto, si se plantea la cuestión de la verdad al margen de las relaciones, al margen de la práctica, al viejo modo del realismo aristotélico-tomista, presuponiendo un sujeto puro y fijo y un mundo "objetivo" puro y también fijo, sin relaciones entre sí, al margen de la praxis, al margen de la actividad, al margen de los conflictos, de las luchas, entonces la verdad se convierte en un dogma ("escolástico", dice la tesis, en alusión al método predominante en la Edad Media europea) o, en una cuestión de autoridad pero sin incidencia real en la sociedad.

En este sentido bien podría recordarse aquel pasaje de la obra de teatro Galileo Galilei de Bertolt Brecht, cuando el personaje representado en un monje le pregunta a Galileo: “Y usted no cree que la verdad, si es tal, se impone también sin nosotros?” y Galileo le responde: “No, no y no. Se impone tanta verdad en la medida en que nosotros la impongamos. La victoria de la razón sólo puede ser la victoria de los que razonan”. Me parece que ese pasaje de la obra Galileo Galilei expresa muy bien esta idea de la verdad como producto de una lucha e inserta dentro de relaciones prácticas. No casualmente Gramsci y Rosa Luxemburg y muchos otros marxistas tenían como lema: “La verdad es revolucionaria”. Me parece que estaban partiendo de esta concepción. Una concepción por la que generaciones enteras dieron la vida: por la revolución y por la verdad.

Para Marx, como para el Galileo de Brecht, la verdad nunca está dada, sino que se conquista, es el producto de la lucha, del conflicto. Un conflicto, una lucha (de clases, pensamos nosotros, los marxistas) que tiene lugar en el terreno de las relaciones sociales.

Obviamente cuando Marx construye El Capital lo hace con una finalidad práctica, de allí que el valor de verdad de los conocimientos teóricos que aporta El Capital no puede entenderse al margen de la práctica ni al margen de las relaciones sociales que él pretende explicar. Si así se hiciera, se convertiría también al marxismo en una pura “escolástica”, para utilizar el lenguaje de Marx (lamentablemente eso le ocurrió al marxismo en más de una oportunidad). ¿Qué tipo de “escolástica”? Pues una nueva “escolástica” científica...Ya no aristotélico-tomista como en la Edad Media sino positivista, pero siempre al modo escolástico.

En síntesis: Marx utiliza en distintos contextos las diversas nociones de verdad por correspondencia, de verdad como realización y de verdad como intersubjetividad práctica inserta en relaciones.

¿Cuál de todas ellas es la fundamental en el discurso crítico marxiano? Creemos que ésta última, la noción de verdad como intersubjetividad, por su remisión a la praxis, porque ella da cuenta de los objetivos no sólo teóricos y científicos sino también (y al mismo tiempo) políticos de esta concepción de la sociedad y de la historia. Es la que nos permite eludir el obstáculo cientificista que pretendió transformar al marxismo en general y a El Capital en particular simplemente en...un nuevo texto de economía. Por eso es la principal. Las otras dos nociones (por correspondencia y como realización) adquieren su sentido, al interior del corpus teórico marxiano, dentro de una concepción praxiológica de verdad.

La primera, que remite la verdad a la correspondencia (o no) del discurso científico con la realidad adquiere su sentido en la crítica teórica de las limitaciones ideológicas (en tanto “falsa conciencia”) de la economía política. Una crítica con intencionalidad evidentemente práctica...

La segunda, que remite la verdad a la totalidad y a la realización de la totalidad en una estructura de relaciones articulada y ordenada (el modo de producción capitalista) que incluye dentro de sí a la historia, a la génesis (la acumulación originaria y las formas sociales que la precedieron), también adquiere su sentido al interior del método lógico de exposición utilizado en El Capital para exponer la teoría crítica del fetichismo de la mercancía, el valor, el dinero y el capital. Exposición lógica que, análogamente a la anterior noción de verdad, también adquiere en El Capital una funcionalidad práctica...

Por ello creemos que la tercera noción de verdad, entendida como intersubjetividad e inserta en relaciones sociales prácticas de lucha y de conflicto es la

principal en el discurso marxiano (sin soslayar la inocultable presencia de las otras dos nociones, aunque de modo subordinado).

Volvemos entonces, tras este largo rodeo por las distintas nociones teóricas de "verdad", a la cuestión abierta por la noción "epistemológica" de ideología, para ponernos de acuerdo en qué significa el concepto epistemológico de ideología. Una noción de ideología que implica remitirse (o no) a la verdad de la ciencia. De allí que hayamos elucidado primero qué entendemos por "verdad".

En todo caso, podemos hacer una última aclaración en torno a las nociones de "verdad" que están implícitas en la teoría marxista de la ideología.

En esta aclaración nos preguntamos: ¿Qué noción de "verdad" maneja el sentido común? Obviamente, la de correspondencia. El marxismo utiliza esa noción del sentido común pero también señala sus límites.

Como simple anécdota, me acuerdo de un manual del Ciclo Básico Común (CBC) de la UBA titulado –como la materia que deben estudiar todos los ingresantes a la Universidad de Buenos Aires- <u>Introducción al Pensamiento Científico</u>, y escrito por Ricardo A.Guibourg, A.M.Ghigliani y R.V.Guarinoni. Un manual de notable impronta positivista. Allí Guibourg sostenía contra el marxismo que "«Verdad es lo que le conviene al partido», dijo alguna vez un efervorizado leninista. Y, por cierto, las concepciones de Goebbels no andaban lejos de allí" (<u>Introducción al Pensamiento Científico</u>, p.92).

Esta afirmación de Guibourg que se atreve a parangonar la concepción de la verdad de Lenin (y sus seguidores) con la del nazismo ¡¡es una infamia total!!. No por defender ingenuamente "la pureza virginal" de Lenin porque incluso Lenin defiende quizás demasiado, para nuestro gusto, en un libro célebre que se titula <u>Materialismo y empiriocriticismo</u> (1908), la noción de verdad por correspondencia. Lo hace a rajatabla. Nosotros pensamos que incluso es probable que se haya excedido en esa defensa. Entonces decir que para Lenin "la verdad es lo que le conviene al partido" es decir una infamia ideológica en el peor sentido de la palabra. ¡Esa es la supuesta "objetividad" y la "neutralidad" de los positivistas!

Nosotros pensamos (no lo inventamos nosotros, hay mucha gente, muchos investigadores que piensan así) que en Lenin hubo una ruptura en sus escritos teóricos. Por eso decíamos en la reunión anterior que esta versión de ideología en el otro sentido, esta noción de ideología en un sentido "sociológico", aparece ya en el <u>¿Qué hacer?</u>, que por otra parte es un texto relativamente juvenil (1902), anterior a <u>Materialismo y empiriocriticismo</u>. ¡Ojo! ¡Atención! Porque en Lenin hubo una ruptura política, en primer lugar: durante la primera guerra mundial, cuando él rompe con la Segunda Internacional. Una ruptura política, entonces, que luego él la prolonga en el terreno teórico. Sobre todo cuando "se choca" con Hegel y se da cuenta que todo lo que él había afirmado antes en el terreno filosófico, a partir de las enseñanzas de su maestro Plejánov, según sus propias palabras él dice: "Plejánov critica el kantismo (y el agnosticismo en general), más desde un punto de vista materialista vulgar que desde un punto de vista dialéctico materialista [...] Los marxistas criticaron (a principios del siglo XX) a los kantianos y a los discípulos de Hume, más bien a la manera de Feuerbach (y de Büchner) que de Hegel".

Cuando Lenin afirma entonces que "los marxistas no entendían a Marx" porque no habían estudiado el vínculo de la <u>Lógica</u> de Hegel con <u>El Capital</u> de Marx, es probable que estuviera también hablando de sí mismo porque era Lenin quien seguía puntualmente –como él mismo lo expresa en su correspondencia- a esas autoridades (Plejánov, Kautsky) a las que luego él mismo las critica duramente. En política a Kautsky, por ejemplo, Lenin lo va a llamar "el renegado Kautsky", pero habría que

discutir si en la teoría también lo cuestiona a Kautsky o no. Con su vínculo con Plejánov sucede lo mismo, lo critica duramente en política, pero: ¿también lo critica en el terreno de la teoría? Nosotros pensamos que sí, no lo vamos a discutir aquí porque no es un seminario sobre Lenin. Pero es importante investigar qué concepto de "verdad" tenía Lenin en 1908 y cómo lo va modificando a partir de 1914 y de su encuentro teórico con Hegel.

De todas formas hacemos la aclaración y que valga como precaución para todo el seminario y el libro: nosotros creemos que sobre el pensamiento de Lenin hay muchos debates pendientes entre los marxistas, no es que nosotros tengamos "la última palabra". Como en otros debates que también mencionaremos, no nos cansaremos de decir que sobre esto nuestra visión es apenas una visión más. Hay muchas otras (algunas distintas y opuestas, otras convergentes).

Pero entonces, como precaución: ¡ojo con agarrar el paquete cerrado y decir "el marxismo leninismo dice esto"..., si quieren agréguenle "el marxismo leninismo trotskismo" o "el marxismo leninismo maoísmo" o "el marxismo leninismo guevarismo" o todas las subvariantes que ustedes quieran. Porque ese paquete cerrado puede servir, pensamos nosotros, para una discusión política o para ganar una asamblea. Pero si uno pretende hacer una reconstrucción rigurosa es innegable que hay quiebres, hay fisuras, dentro de los mismos pensadores, ya no sólo entre Lenin y Marx sino al interior mismo de la obra de Marx y al interior mismo de la obra de Lenin. Sí, dentro mismo de Lenin hay quiebres. Y dentro del mismo Marx hay quiebres. Tomar el paquete cerrado nos puede servir –quizás, aunque probablemente ni siquiera- para defender una identidad política cristalizada pero si lo que quiere uno es estudiar a fondo nosotros pensamos que, como precaución, habría que poner entre paréntesis eso.

Sobre todo en el caso particular de Lenin, de su noción de "verdad", de su noción de "ideología", de su noción de "ciencia". Allí también nos encontramos con tensiones, cuando no directamente con quiebres.

Por ejemplo el quiebre entre 1908 y 1914. En 1908, Lenin escribe su célebre libro de filosofía Materialismo y empiriocriticismo donde defiende esta noción de verdad como correspondencia y la ideología como falsa conciencia. Pero –y esto muchas veces se "olvida" en supuestos defensores de la "ortodoxia"- en 1914 Lenin lee a Hegel (una época de grandes convulsiones, cuando también lee al teórico de la guerra Clausewitz). Y no es casual que lea a los dos juntos, al gran teórico de la guerra y al gran filósofo de las contradicciones porque por esa misma época el dirigente bolchevique redacta su El imperialismo, etapa superior del capitalismo. En esos dos años, en el 14 y en el 16, pensamos nosotros que ahí en Lenin se produce una ruptura. No casualmente, leyendo a Hegel, Lenin escribe refiriéndose a la noción de "verdad" que: "La verdad es un proceso. De la idea subjetiva, el hombre avanza hacia la verdad objetiva a través de la «práctica»". También en esa lectura de la Lógica de Hegel, Lenin escribe, siempre refiriéndose a la verdad, que: "Sólo en su totalidad y en su relación se realiza la verdad", así como: "La coincidencia del pensamiento con el objeto es un PROCESO: el pensamiento (=el hombre) no debe imaginar la verdad en forma de reposo muerto, en forma de un cuadro desnudo (imagen), pálido (opaco), carente de impulso, sin movimiento". Evidentemente aquí Lenin, pensando en El Capital de Marx en su vínculo con la Lógica de Hegel, está utilizando una noción de verdad distinta a la de correspondencia. Está pensando en una verdad como totalidad, como proceso intersubjetivo, como relación[2].

[2] Nosotros hemos intentado defender esa hipótesis de la ruptura filosófica en Lenin en el capítulo cuarto de nuestro Marx en su (Tercer) mundo (p.55-72). Allí puede consultarse bibliografía que apoya esta línea de lectura.

Recapitulando entonces: el concepto epistemológico de ideología sería aquel que Marx maneja en La Ideología Alemana cuando lo identifica con falsa conciencia. En esa obra Marx utiliza la metáfora de la cámara fotográfica según la cual no podemos acceder a la verdad con una ideología que se interpone en el medio porque "la ideología invierte" la visión, la deforma. Se utiliza allí como sinónimo de ideología "obstáculo sistemático", "error sistemático", desviación sistemática de la verdad. Una cosa es que nos equivoquemos fortuitamente y otra cosa es que, si el error sigue y sigue y se repite y se repite; es porque ahí ya no hay un error fortuito o casual sino un obstáculo ideológico.

Para terminar entonces con esta noción de ideología como falsa conciencia (y sus presupuestos de "verdad"), quisiéramos agregar que la misma consiste básicamente en ser un criterio epistemológico que nos sirve fundamentalmente para señalar un criterio de demarcación entre qué es ciencia y qué no es ciencia, qué nos lleva a la verdad y qué, en cambio, nos desvía de la verdad.

Un ejemplo de alguien que se vale ampliamente de este criterio "epistemológico" es Louis Althusser: ¿para él qué tipo de conocimiento es ciencia? Él diría que un conocimiento es científico si produce una ruptura, un corte con la ideología. Y él va a dar toda una discusión de cómo se produce ese corte, esa ruptura con las nociones previas (aunque en el Althusser de los años '70, fundamentalmente en su Elementos de autocrítica [1974], ese criterio fuerte de demarcación se modera, pero nunca desaparece del todo).

Ahora bien, alguien podría preguntarse, llegado este punto, a partir del concepto de ideología tomado de Lenin –una visión del mundo no necesariamente verdadera ni falsa- ¿qué diferencia habría entre ideología y ciencia? Muy bien, decíamos que habría –como mínimo- dos conceptos de ideología. Uno, "epistemológico", el otro, "sociológico". Del análisis de este segundo concepto ampliado de ideología se infiere que su objetivo no consiste en demarcar qué es ciencia de qué no es ciencia, sino que su función fundamental sería remitir una teoría a intereses sociales. Que pueden ser intereses de los más variados, no necesariamente falsos o verdaderos, sino intereses. En este otro sentido, utilizamos la noción de "ideología" para referirnos a una ideología burguesa o a una ideología socialista porque dicha categoría remite a intereses de determinados sectores y clases sociales. El que lo va a desarrollar de forma más compleja es Gramsci, que a su vez retoma elementos de Benedetto Croce (que era un neohegeliano) y toma probablemente elementos de Dilthey (pero en éste último caso habría que estudiarlo a fondo para verificar si existe esa fuente o no, sobre todo la noción de "concepción del mundo").

Gramsci planteaba que una teoría crítica como el marxismo es más que una simple teoría, es una concepción del mundo. Para Gramsci una ideología es una concepción del mundo pero con esto quiere decir que no sólo es una concepción teórica. Acá viene el interrogante: ¿pues entonces cómo diferencio ciencia de ideología?". Pues bien, para Gramsci –principal representante y sistematizador del concepto "sociológico" de ideología- la ideología es una concepción del mundo que implica también una ética. O, dicho en otro lenguaje, es una teoría que implica una práctica. Si una teoría no tiene una ética, no una ética en el sentido de ser "buena persona y buen vecino", sino en el sentido de determinadas normas de conductas, se convierte en mera metafísica, en un saber puramente libresco, en una falsa erudición sin vínculos terrenales.

Si usted acepta la ideología cristiana, por ejemplo, se tiene que comportar de determinada manera, sino, no es cristiano. Si vos aceptás la ideología marxista te tenés que comportar de determinada manera, sino no sos marxista (habría un tercer término acá: si aceptás la ideología cristiana-marxista de la teología de la liberación, te tenés que

comportar de determinada manera, etc,etc). En ese sentido, Gramsci habla de una ética donde hay normas de conductas, donde hay un comportamiento práctico. Para Gramsci si una ideología no tiene normas de conductas prácticas, eso es “metafísica” (de igual modo a la tesis de Marx sobre Feuerbach que caracterizaba como “escolástica” la verdad al margen de la práctica). Es una concepción metafísica que puede ser bellísima, interesantísima... pero que no presupone una actividad práctica. Entonces Gramsci dirá que el marxismo es una ideología porque tiene una concepción teórica que implica una norma de conducta práctica. En un lenguaje más clásico del marxismo: esto equivale a la remanida (y nunca lograda plenamente) unidad entre la teoría y la práctica.

Por eso siempre se ha dicho que estos tres grandes marxistas heterodoxos que son Gramsci, Lukács y Korsch (habría que incluir muchos más, pero estos tres son los más célebres en el campo de la filosofía marxista) coinciden en que lo fundamental del marxismo es la unidad de la teoría y la práctica. Y porque los tres lo plantean contra la socialdemocracia y contra el stalinismo. Porque la socialdemocracia por determinada vía, Bernstein por ejemplo, planteaba que el socialismo era simplemente una ética. Y nada más. Para Kautsky, en cambio, el marxismo era sólo ciencia y él conjuga a Marx con Darwin. ¿Qué es para Kautsky El Capital? Pues un texto de pura ciencia. Y nada más. Para Bernstein el socialismo era una ética y conjugaba a Marx con Kant. Pero en ambos –Bernstein y Kautsky- hay un dualismo entre la teoría y la práctica. Entonces estos tres grandes marxistas posteriores, Gramsci, Lukács y Korsch, plantearán que el marxismo es la unidad indisoluble entre la teoría y la práctica. Y si se rompe esa unidad es metafísica (aunque los tres lo van a plantear de manera distinta) como en el caso del llamado “materialismo dialéctico” (DIAMAT) de la época stalinista.

Vayamos recapitulando e intentemos una primera síntesis de este debate. Para la noción ampliada de ideología –“sociológica”- el problema fundamental no es demarcar ciencia de ideología, sino que es la unidad con la práctica. Por eso es una visión más “politicista” si quieren. Una visión que tiene en mente más las tareas políticas aunque tiene también en mente a la ciencia. Sobre éste último aspecto, un posible ejemplo podría ser una crítica muy dura que le hará Althusser a Gramsci en una carta a Rino del Sasso de 1967. Le escribe Althusser a este compañero italiano sobre Gramsci y le dice que Gramsci acertó en el sentido que puso todo el énfasis en la unidad de la teoría y la práctica, pero se equivocó cundo deja escapar a la ciencia ya que en última instancia subestimó a la ciencia. Por eso para Gramsci el marxismo es una filosofía de la praxis, pero no es un materialismo dialéctico. Y cuando Althusser dice que para Gramsci el marxismo no es un materialismo dialéctico, argumenta que la razón última reside en que Gramsci subestima a la ciencia.

El problema de fondo, pensamos nosotros, de esa acusación que se ha hecho habitualmente no sólo contra Gramsci sino contra la noción “sociológica” de ideología de que “subestima a la ciencia” y por lo tanto no da un criterio de demarcación, reside en qué tipo de ciencia estamos pensando. Porque la ciencia en la que estaba pensando Althusser era la biología, es más: él escribe un libro que se llama Curso de filosofía para científicos donde habla precisamente de biología. En cambio, la ciencia en la que está pensando Gramsci es la ciencia política. Y por eso los autores que maneja cada uno... Gramsci, por ejemplo, habla de ciencia pero habla de Maquiavelo, de Max Weber, de Robert Michels, de Mosca, etc., todos pensadores burgueses con los cuáles él discute pero todos de la ciencia política. Pensamos nosotros que no es que “se le escapa la ciencia” sino que está hablando de otro tipo de ciencia, está hablando de las ciencias sociales. Está hablando de una discusión del marxismo al interior y desde afuera de las ciencias sociales, contra el positivismo de Durkheim, por ejemplo, que pretendía subordinar las ciencias sociales a las naturales.

Entonces la gran acusación que se le ha hecho (desde Althusser hasta los positivistas) al concepto sociológico de ideología es que no da cuenta de la ciencia. La respuesta que se puede plantear es interrogarnos: ¿de qué ciencia estamos hablando?. No estamos hablando ni de la física ni de la matemática, ni de las ciencias naturales ni de las ciencias formales. ¡Estamos hablando de las ciencias sociales!. Y en ese caso la remisión a intereses sí es absolutamente pertinente y nos sirve para delimitar qué es ciencia y qué no es ciencia (es decir, en éste último caso, mera legitimación hegemónica del poder).

Gramsci, Lukács, Korsch planteaban que el marxismo no tiene que intentar hablar acerca de las leyes de la naturaleza. El marxismo, si en ciencia, es una ciencia de la sociedad. Ahora bien: del problema... ¿cómo funcionan los átomos de potasio? Pues que se ocupen los científicos de la naturaleza. Después podemos discutir con ellos y hacer política. Pero Gramsci, Lukács, Korsch negaban, incluso, que hubiera una "dialéctica de la naturaleza". O sea el método dialéctico utilizado por Marx en El Capital –nuestro objeto de estudio en este seminario- es un método histórico que tiene que ver con la sociedad, no con la naturaleza.

Ahora bien, ¿Engels no escribió una Dialéctica de la naturaleza (publicada póstumamente)? Sí, es cierto. Pero sucede que hay diferencias entre Engels y Marx, de formación cultural nomás. Engels estaba muy vinculado al mundo de la modernidad en Inglaterra, al mundo de la fábrica, al mundo de la industria y al mundo de las ciencias naturales. Hasta sus metáforas preferidas están ligadas al mundo de las ciencias naturales. Marx viene de otro clima cultural, si quieren, mucho menos moderno, más atrasado, mucho más filosófico, pero entre los dos hay diferencias hasta en la formación cultural. Y después hay diferencias en esto de la naturaleza porque Marx no se largó a trasplantar estas expresiones teóricas, categoriales, al terreno natural. Engels sí lo planteó. En el vínculo naturaleza-hombre a través del trabajo los dos están de acuerdo. Eso es innegable. Y ese tema está también desarrollado en el capítulo V del Tomo I de El Capital. La diferencia vendría por el lado de que Engels sí quiere encontrar una dialéctica de la naturaleza. Y hay una diferencia fuerte entre ambos ahí. Porque allí Engels casi vuelve a Hegel, al sistema hegeliano (no tanto al método) ya que construye todo un sistema como era el de Hegel. Nosotros pensamos que Marx no estaba en esa dirección, pero bueno, es para discutirlo. Esto está ligado al problema de si el marxismo es o no un materialismo dialéctico, problema complejo que aquí no podemos discutir a fondo porque nos derivaría hacia otra dirección. Dicho brevemente, nosotros pensamos que el marxismo no es un materialismo dialéctico.

Volvamos nuevamente al ejemplo de Althusser quien divide la teoría marxista en dos planos, una vigilancia epistemológica para ver qué hay de ideológico en las ciencias y sacarlo afuera inmediatamente y barrerlo. Una escoba epistemológica que no tiene objeto propio, cuyo objeto es sacarle la ideología a las ciencias para que la ciencia me permita conocer la verdad. A esa disciplina Althusser la llama "materialismo dialéctico". En cambio en lo referente a las ciencias de la historia, ¿qué es la historia? ¿Qué son las fuerzas productivas? ¿Qué son las clases sociales?, a todo eso, Althusser lo denomina "materialismo histórico".

Esa misma distinción viene del stalinismo porque Stalin también divide al marxismo en dos: un materialismo dialéctico y un materialismo histórico. ¿Quién usó primero el término "materialismo dialéctico"? Es toda una discusión. Según algunos, no la usó ni Marx ni Engels. El primero que la usó fue Plejánov en 1891. Porque si no justamente, como decíamos, cuando uno toma el paquete cerrado y nos dicen "marxismo-leninismo" (y podemos agregarle lo que querramos después), se pierde qué innovó cada uno, qué aportó, qué sacó. Con lo cual, nos parece, se le hace un favor flaco

a ellos, a Marx, Engels, y sus discípulos posteriores, queriendo defender al marxismo se termina aplanando todo como si fuera una cosa homogénea. El primero que plantea eso del "materialismo dialéctico" es Plejánov. Después hay ciertas intuiciones, ciertas formulaciones de Engels, que no llega a usar el término pero habla de un materialismo ligado a la dialéctica, que se asocia muy de cerca con el "materialismo dialéctico". Marx no usó nunca el término, habría que discutir si es una casualidad o no.

Porque el debate de fondo es si la filosofía del marxismo es un materialismo dialéctico o una filosofía de la praxis, distinción que aparentemente es un jueguito de palabras pero que en realidad son dos visiones diametralmente opuestas de esta discusión. Engels a medias, Plejánov de manera fuerte, Kautsky de manera fuerte, Stalin de manera fortísima, etc., etc., usaron el término "materialismo dialéctico". Después lo usó mucha otra gente, incluso críticos de la ideología de los soviéticos. En la Argentina Carlos Astrada hablaba de "materialismo dialéctico" aún criticando esta ideología soviética. Silvio Frondizi, también. O sea mucha otra gente que era crítica terminó usando el término pero con otro significado. Con lo cual se generan un par de discusiones bárbaras.

Una de las discusiones implícitas en todo esta discusión sobre el marxismo, la ideología, la noción de "verdad" y la filosofía marxista es: ¿el marxismo cómo filosofía se tiene que ocupar de demarcar la ciencia de la no ciencia o tiene otros objetivos? Para Althusser su objetivo es demarcar qué es ciencia de lo que no es, o sea de la ideología. Pero otras tradiciones plantean que ese no es el objetivo central. Y por ejemplo los yugoslavos, antes que pasara todo lo de la guerra, tenían una escuela de filosofía muy grande e importante, agrupada en la revista *Praxis*, y ellos también defendían al marxismo como una filosofía de la praxis, como una filosofía de la revolución, que no tenía que ver con qué pasa con la ciencia, sino que su objetivo era político. Desde ese ángulo se podría plantear que el marxismo no es un cientificismo "escolástico" ni un materialismo "metafísico" o "cosmológico" sino teoría crítica, científica e ideológica de la sociedad –que tan brillantemente expone El Capital- y una filosofía de la revolución, una filosofía de la praxis ligada a tareas y problemas políticos.

Bueno, pero todo esto da para muchísimas discusiones que aquí dejamos abiertas y que este seminario y este libro solamente pretenden presentar. Queda en manos de ustedes tomar partido e intentar resolverlas. Lo único que queríamos que nos quede mínimamente en claro (sabiendo que no hay una única respuesta posible) es que hay un criterio epistemológico y un criterio sociológico de la noción de ideología. Habría que discutir si son complementarios o si son opuestos. Y si son complementarios ¿cómo se pueden complementar? Carlos Pereyra (filósofo –ya fallecido- de México, althusseriano aunque discípulo de Sánchez Vázquez) había hecho una distinción interesante diciendo: "el criterio epistemológico de ideología remite a la semántica de la ciencia", es decir al contenido de verdad que tienen las proposiciones. En cambio el criterio sociológico de ideología remitiría a la pragmática, es decir al uso que se le da a los signos. No tanto a qué contenido tienen si no qué uso se les da.

Nosotros creemos que estas discusiones son fundamentales e imprescindibles para interrogarnos acerca de qué habla El Capital.

Parecen simples juegos de palabras, también, pero no lo son. Son problemas fundamentales porque algunos nos pueden decir que "acá, en El Capital, está la ciencia de la economía. Esto es ciencia y dejamos de lado la mera ideología". Los liberales nos dirían "no, eso es pura ideología, allí lo único que hay son las teorías de los subversivos, pero eso no es científico". Y desde el campo marxista se le ha respondido " No es cierto, esto no es la teoría de los que hacen revoluciones, esto es la ciencia".

Esa discusión pensamos que hay que darla, habría que afrontarla, porque hay una tercera alternativa que consistiría en sostener que "Esto es la teoría de los que hacen revoluciones y luchan contra el capitalismo que además es científica". Pero no nos olvidemos nunca de sostener que "sí, es la teoría de los que hacen revoluciones y luchan contra el capitalismo". En ese punto preciso el liberalismo (el pensamiento burgués en general, habría que decir) no se equivoca. Porque si lo obviamos, si lo escondemos, si lo escamoteamos y decimos solamente "acá está la ciencia" y punto, se nos desdibuja el problema ideológico, el problema, en última instancia, de saber a qué sector social defendemos, con qué clase social nos alienamos. Esto último, para los que vengan de la militancia es algo obvio y natural pensar a qué sector social defiende este libro. Pero decíamos la clase anterior que con El Capital se puede defender cualquier cosa. Hay casos empíricos que lo prueban.

Pero de lo que no cabe ninguna duda es de que el debate hay que darlo aunque parezca que nos aleja del El Capital. ¿Qué tiene que ver todo esto de "la ideología", "la ciencia" y "la verdad" con El Capital?. Sucede que El Capital es la crítica a la economía política. Muy bien, pero ¿desde dónde la critico? Ese es el problema, ¿desde dónde criticamos a Adam Smith y a sus discípulos neoclásicos contemporáneos?. ¿Por qué los criticamos? ¿Porque somos partidarios de la revolución o porque somos partidarios de la ciencia?. ¿O por ambas cosas?. Eso no está claro y hay que discutirlo y para ello hay que conocer la teoría de la ideología.

Si recapitulamos, en esta clase hemos visto dos tradiciones en torno de la teoría de la ideología, la que se apoya en el concepto "epistemológico" y la que se apoya en el concepto "sociológico". También vimos qué nociones de "verdad" maneja Marx cuando cuestiona a la ideología y cuando construye El Capital. Asimismo vimos el concepto de "verdad" en Lenin y cómo lo varía y matiza en la medida en que insiste con el vínculo Hegel-Marx, tan despreciado posteriormente (dentro y fuera del marxismo). Por último vimos cómo se vincula la ideología con la ciencia en cada una de las dos tradiciones.

Para nosotros entonces, aunque volvemos a aclarar que la nuestra no es la única respuesta posible dentro del marxismo, El Capital consiste en una teoría crítica de la sociedad capitalista y de la clase capitalista que es científica y al mismo tiempo ideológica pues esa crítica está realizada desde una perspectiva política de clase (lo que no le quita de ningún modo objetividad ni elementos de verdad) ya que pretende inferir de allí una determinada conducta práctica para intervenir con fundamentos en la vida cotidiana donde se dan las luchas contra el capitalismo. Por todo esto es útil estudiar El Capital.

Teoría de la historia e historia de la teoría

¿Qué discutimos hasta ahora? En primer lugar planteamos que no hay lectura ingenua de El Capital, que siempre nos aproximamos desde una perspectiva, desde determinados presupuestos ideológicos. Para ello intentamos abordar lo que significa para la tradición marxista la teoría de la ideología. Allí vimos que existen, como mínimo, dos líneas de interpretación: la de aquellos que priorizan un abordaje "epistemológico" de la ideología y la de quienes subrayan un enfoque "sociológico" de la ideología. Pero para ambos casos llegamos a la conclusión de que había que ponerse de acuerdo previamente sobre el concepto de "verdad" que maneja la teoría marxista de la ideología y entonces señalamos que para Marx no hay un único concepto de "verdad" sino que hay varios: el de verdad por correspondencia, el de verdad como totalidad y realización y el de verdad entendida a partir de su inserción en el seno de relaciones prácticas. Dijimos que para Marx ésta última es la noción central que integra y subsume a las otras dos.

Llegado este punto, pasamos a otro terreno, para no ingresar en la discusión del método de El Capital desde un vacío pretendidamente "ingenuo" sino a partir de determinadas herramientas de análisis previas y determinadas consideraciones históricas sobre el marxismo. En ese sentido, creemos que el marxismo, además de una filosofía de la praxis, una filosofía de la revolución y una teoría política de la hegemonía (centrada no sólo en el consenso sino también en la coerción), es igualmente una teoría crítica de la sociedad y una teoría materialista de la historia (una "concepción materialista de la historia" como la denominaron Marx y Engels en La ideología alemana).

En esa perspectiva, el marxismo es una teoría de la historia que implica y presupone al mismo tiempo una historia de la teoría. El dar cuenta de su propia historicidad constituye una de las potencialidades y capacidades políticas centrales de la teoría crítica, a diferencia de todas las gamas de positivismo, de funcionalismo y de metafísica que no pueden dar cuenta de este problema. En ese terreno el marxismo aventaja enormemente a la economía política y a la sociología burguesa que constituyen sus axiomas como si fueran "eternos".

Por eso, cuando hoy se insiste en enterrar y en sepultar rápidamente al marxismo (¡por enésima vez!), alegando que está "en crisis terminal" y apelando a partir de este dudoso –y para nosotros sospechoso- diagnóstico a que se produzca entre sus partidarios y militantes un desarme político y moral, un desplazamiento ideológico para que se conviertan en "posmarxistas" (caso los argentinos Ernesto Laclau y Juan Carlos Portantiero o el español Ludolfo Paramio), en socialdemócratas (caso Régis Debray o Giuseppe Vacca y el resto de los intelectuales orgánicos que acompañaron la mutación del ex PCI) o adopten lisa y llanamente el neoliberalismo (caso el brasileño Fernando Henrique Cardoso, el italiano Lucio Colletti, los mexicanos Cesáreo Morales y Jaime Labastida, el polaco Leszek Kolakowski o los llamados "nuevos filósofos" franceses), nada mejor entonces que revisar su historia para poder hacer observable que cada momento de reconstitución estuvo desde su inicio acompañado de una "crisis" y una ruptura. No hay historia lineal del marxismo. La historia del marxismo es la historia de sus rupturas políticas, de sus quiebres organizativos y de sus recomposiciones teóricas. Sin esta historia no se comprendería ninguna de las revoluciones del siglo XX.

Esa perspectiva metodológica que vincula y examina a la propia teoría con su propia historia está ya en El Capital. Fíjense ustedes que como parte interna del proceso de constitución de la teoría de El Capital, Marx escribió el tomo IV –redactado antes que el Tomo I- de esta obra abordando la historia de la misma teoría (libro póstumo denominado Historia crítica de las teorías sobre la plusvalía o también Teorías sobre la plusvalía a secas).

De modo que el marxismo intenta estudiar críticamente la historia de la sociedad capitalista pero al mismo tiempo, "gira sobre sus pies" y reflexiona sobre "su" propia historia. Esa perspectiva es innegablemente dialéctica pues la dialéctica es una metodología que se estructura a partir de la totalidad, de las contradicciones y también de la historia. Sin historia no hay dialéctica (como sin sujeto, tampoco hay dialéctica) pues la lógica dialéctica es precisamente la estructuración lógica ("el resumen" la llamaba Lenin en sus notas sobre la Lógica de Hegel) de un devenir histórico.

De esta manera, estamos poniendo en discusión no sólo a los apresurados y reiterativos –y, ¿por qué no decirlo?, cansadores...- sepultureros del pensamiento de Marx sino también a la versión vulgar del marxismo que ellos eligen como blanco fácil para enterrar. Versión supuestamente "ortodoxa" sobre el marxismo (y sobre la lectura de El Capital...), otrora caracterizada como "oficial" en los países del Este y sus tristemente célebres academias de ciencia, según la cual el capitalismo tiene historia pero, paradójicamente, ¡el marxismo no la tiene!, pues es un bloque macizo y sin fisuras ni contradicciones, sin génesis y sin desarrollo, un "paquete cerrado": el llamado "marxismo-leninismo" (que en realidad es una construcción ideológica –en el sentido epistemológico del término- posterior a la muerte de Lenin –y que bien poco tiene que ver con el pensamiento vivo de Lenin- realizada con una funcionalidad autolegitimante por el stalinismo).

Esta es la razón política y metodológica por la cual, luego de abordar la teoría marxista de la ideología (y su concepto implícito de "verdad") intentaremos dar en este seminario otro paso condicionante de nuestra lectura de El Capital. Un paso que apunta precisamente a la historia de la teoría. Abordarla laicamente, sin mistificaciones, nos permite comprender cuántas rupturas internas, cuántos virajes y cuántas "crisis" experimentó esta tradición. Un paso necesario para someter a discusión el falso, superficial e interesado diagnóstico apocalíptico de aquellos que, ayer marxistas (incluso muchos de ellos fanáticos y dogmáticos), hoy nos quieren seducir induciéndonos a que nos hagamos "posmarxistas", a que reneguemos del método dialéctico, a que abandonemos las categorías de crítica, de totalidad y de sujeto, a que ya no nos tomemos el trabajo de emprender ninguna otra lectura más de El Capital, a que renunciemos a nuestros valores y a nuestros principios. En suma: a que aceptemos ser derrotados y nos sumemos alegremente al bando enemigo.

Pero mencionamos la historia de la teoría. ¿Cuál historia? Pues de lo que se trata es de la historia del marxismo posterior a Marx (o mejor deberíamos decir de "los marxismos"). ¿Y Marx? Bueno, la historia misma de la teoría en el caso de Marx vamos a ir analizándola a medida que abordemos su propia obra, que va a ser el eje de todo el seminario. Pero, para tener un panorama general y un mínimo marco de referencias desde el cual ubicarnos en gran parte de los debates que se han dado en torno a El Capital, vamos a intentar en esta clase esquematizar muy "a vuelo de pájaro", cuales han sido las principales generaciones de marxistas posteriores a Marx, sus rupturas y cómo nos ubicamos nosotros frente a ellos.

Para ello se nos ocurre pertinente y sumamente útil tomar como base de la discusión (y también como pretexto) las periodizaciones que realiza Perry Anderson en su libro Consideraciones sobre el marxismo occidental (1976).

Perry Anderson destaca determinadas líneas geográficas y determinadas segmentaciones generacionales con las cuales él intenta comprender qué fue el llamado "marxismo occidental" y cuál fue su especificidad histórica.

Después de los fundadores, de Marx y Engels, Anderson identifica a una segunda generación de marxistas que correspondería a la Segunda Internacional (fundada en 1889), cuyos cuatro principales intelectuales serían, de Oeste a Este, Antonio Labriola en Italia (el más marginal de los cuatro, aun cuando se carteaba con Engels), Carlos Kautsky en Alemania (el de mayor peso político, a la cabeza del Partido Socialdemócrata alemán, guía y "faro" de la Segunda Internacional), Franz Mehring en Alemania (el célebre biógrafo de Marx) y Jorge Plejánov en Rusia (el llamado "padre del marxismo ruso").

La tercera generación sería aquella que hace la revolución bolchevique y la que forma parte de todo este movimiento de los años '20 inspirado en los bolcheviques, no sólo en Rusia sino también en toda Europa occidental. Es la generación de Lenin, Trotski, Bujarin, Rosa Luxemburg y compañía. Y en occidente es la generación de Lukács (1885-1971), etc. Esta tercera generación se constituye sobre la crisis de la segunda generación. Se estructura a partir de una ruptura.

Anderson señala un desplazamiento geográfico para indicar cómo, a partir de la época de Marx y Engels en adelante, hasta esta tercera generación de los bolcheviques, el marxismo se desplaza hacia el oriente. Porque la mayoría de los marxistas de esa época, de la tercera generación, de la que vive la primera guerra mundial y encabeza ese genial "cataclismo" de la historia que fue la revolución bolchevique, están en oriente. Sobre todo en Rusia. Esta generación sigue manteniendo el vínculo de teoría y práctica, construye teoría para el partido, escribe para los trabajadores en un lenguaje que nunca es sencillo pero que intenta hacerlo. A partir de allí se produce un quiebre y una nueva ruptura.

¿Por qué? Porque entonces Anderson marca una generación posterior que es hija de una doble derrota, de la derrota principal que es la que sufre la clase obrera y el movimiento socialista frente al fascismo en Italia y el nazismo en Alemania, signada por la derrota de las insurrecciones consejistas en Hungría, en Alemania y en Italia. E internamente también se produce otra derrota con la consolidación –sangrienta (donde mueren muchísimos bolcheviques)- del stalinismo, la cristalización dogmática de los partidos políticos marxistas y entonces se produce una clausura de los grandes debates teóricos que había vivido y experimentado la revolución de octubre en todos los planos. Por ejemplo, con los grandes debates en el terreno de la economía política y la transición al socialismo y allí mismo, al interior de esos debates, sobre El Capital de Marx y la teoría del valor, entre otros. Lo mismo se daba en el terreno del arte con las vanguardias artísticas que florecieron en la época bolchevique.

Hoy en día queda todo eso sepultado bajo el manto que machaca con "el autoritarismo, la dictadura, el totalitarismo". Un manto que han hecho suyo incluso algunos marxistas exquisitos, pretenciosamente "cultos" y supuestamente "instruidos", que esconden bajo esta crítica interesada y deformante de la revolución bolchevique su falta de vocación revolucionaria actual y toda la cadena de préstamos y guiños hacia la mirada vigilante de la Academia local (porque para ser un marxista tolerado, digerible y "políticamente correcto", nada mejor que empezar por desembararse de la herencia bolchevique. Esa es la precondición para obtener hoy, en el año 2000, un certificado de buena conducta en la Academia argentina).

Pero si uno rechaza ese camino fácil que conduce de manera inequívoca hacia la cooptación e intenta realizar una historia laica y rigurosa de la revolución bolchevique, el florecimiento artístico y cultural fue inaudito. Anderson no le da mucha importancia a

esas otras dimensiones (artística, filosófica, cultural, etc.) porque, creemos nosotros, las visualiza implícitamente como una especie de "desviación". El hecho de dedicarse a la estética o a la metodología o a la filosofía es, o parece serlo para Anderson, "desviarse" de la política, "eludir" la tarea política.

Anderson va a insistir con el quiebre y la ruptura que se produce con la generación posterior, que él la bautiza con el término "marxismo occidental". Un término, dicho sea de paso, que Anderson no inventa. Ya lo habían utilizado otros antes. Por ejemplo Maurice Merleau Ponty, que es uno de los que (re)introduce a Lukács en occidente en la época del 50.

La hipótesis central de Perry Anderson sostiene entonces que el marxismo occidental es el producto de una doble derrota que conlleva un posterior enclaustramiento de los intelectuales al interior de la Academia universitaria. Un fenómeno que no es sólo privativo de aquella época, evidentemente, porque se sigue repitiendo –por ejemplo en la Argentina- hoy en día, ¿no?. Este divorcio absoluto o casi absoluto entre la política y la Academia, Anderson lo describe como una tragedia. ¿En qué consiste? En esta paradoja de que los intelectuales de izquierda o anticapitalistas o contrahegemónicos circulan en un ámbito y en un circuito académico mientras las organizaciones de izquierda funcionan en otra órbita. Se trata del divorcio entre los partidos políticos y los intelectuales de izquierda.

Un divorcio que conduce a un doble proceso muy refinado: las obras de los intelectuales marxistas son muy ricas, muy rigurosas, muy profundas, pero carecen de efectividad práctica mientras que al mismo tiempo el marxismo militante (o una parte importante de él), mantiene alguna intencionalidad práctica pero se torna muy rudimentario y esquemático en el terreno de las armas teóricas y las herramientas conceptuales.

Un fenómeno que, insistimos, no es privativo de Europa ni de esa época. Pensamos nosotros que en la Argentina esto se reproduce desde la dictadura de 1976 hasta hoy por lo menos de una manera cada vez más alarmante. Quizá la Universidad Popular de las Madres pueda (al menos eso intentamos y este libro es también parte de ello) romper en parte con eso, pero es simplemente el primer paso, muy incipiente aún. Porque ese divorcio ya está instalado, ya está cristalizado, los partidos de izquierda ya tienen su discurso armado y sumamente petrificado (que además es muy poco efectivo para convencer a gente nueva) y los intelectuales le hablan a su vez a un público que no es el de los partidos de izquierda. Entonces hay un divorcio, trágico divorcio, que se vive como "natural" cuando las primeras generaciones de marxistas no lo habían vivido así.

Anderson lo describe como algo negativo. Es para discutirlo entre todos, pero nosotros pensamos y creemos que allí él tiene sin ninguna duda razón. Pero donde es más complicado de aceptar la tesis de Anderson es que él visualiza como uno de los elementos distintivos de ese divorcio el hecho de que estos intelectuales se ocupen de temas que no son ni la economía ni tampoco la historiografía. Cualquier tema que excluya o exceda esos ámbitos, él lo va caracterizar subrepticiamente como una "desviación".

Entonces, allí él sostiene que toda la Escuela de Frankfurt se ocupa de... la dominación cultural y las industrias culturales; Althusser de... la metodología y la epistemología, Lukács, en ésta época, de... la teoría literaria y de la estética, etc., etc. Anderson lo apunta como una especie de "defecto", de "falta". Pensamos nosotros, habría que discutirlo bien, pero pensamos que en este tipo preciso de observaciones Perry Anderson se está haciendo innecesariamente cargo de una tradición inglesa de pensamiento, no sólo marxista sino inglesa a secas (pensemos en la tradición filosófica

de Hume, de Locke y más cerca nuestro de Russell, etc.) que es el empirismo. Una tradición y un "estilo" de pensamiento de larga data que, obviamente, es muy anterior a Marx. Los ingleses son lo inventores del empirismo y del desprecio de la teoría. Esto no quiere decir que no hayan tenido ni tengan intelectuales importantes, incluso en el campo del marxismo, sobre todo en estas últimas décadas (pensemos sino en E.P.Thompson, en R.Williams, en T.Eagleton, en E.Hobsbawm y en el mismo Anderson...que sin duda es parte de este brillante elenco). Habría entonces que investigar detallada y minuciosamente –aquí no tenemos tiempo, lo dejamos sólo como inquietud- cuánto le debe, cuál es la deuda que mantiene, este tipo de afirmaciones de Anderson sobre el marxismo occidental, con la impregnación empirista de cierto tipo de "sospecha" contra la filosofía, contra la estética, contra la teoría cultural, contra la metodología y otro tipo de actividades específicamente teóricas.

En la continuación de este libro sobre el marxismo occidental, titulado Tras las huellas del materialismo histórico (1983), Anderson dice que lamentablemente no se produjo lo que él vaticinaba en su libro anterior que era la reunión de la teoría y la práctica a partir del Mayo francés (1968) en Europa Occidental, pero sí se dio, paradójicamente, un reflorecimiento del marxismo en los países anglosajones. Y evidentemente es así, tiene razón. Fredric Jameson, Terry Eagleton, Eric Hobsbawm, E.P.Tompson; Raymond Williams, David Harvey, John Holloway (aunque éste último vive actualmente en México) etc.

Entonces Anderson acierta cuando llama la atención sobre este nuevo desplazamiento geográfico del marxismo de los países latinos de Europa Occidental (principalmente Francia e Italia) a los países anglosajones (principalmente Inglaterra y Estados Unidos). Pero este desplazamiento se dio en el terreno de la universidad, no en la práctica política inmediata, como él vaticinaba en 1976 y en 1983 reconoce que no se produjo.

Para terminar entonces con la reconstrucción que Anderson realiza del marxismo posterior a Marx (de enorme utilidad para una primera aproximación totalizante y panorámica del marxismo del siglo XX sobre la base del cual nosotros leemos El Capital), señalemos algunas críticas puntuales a sus planteos.

En primer lugar, Anderson no menciona nunca –ni por casualidad- a un solo latinoamericano y a ningún pensador que hable español (el único que menciona, en una nota perdida al pie de página, es el español Miguel de Unamuno, que por otra parte mantiene un vínculo ni muy directo ni muy relevante con el marxismo).

Creemos que esto no es "casual" ni "fortuito". Es un olvido sistemático, para usar el término de ideología, en el sentido epistemológico. Un olvido sistemático que le debe mucho a la ideología (también en sentido peyorativo) del eurocentrismo, aún hoy en día hegemónico en importantes sectores del marxismo europeo (todo lo que no se publique en inglés, francés o alemán...hmmm...genera sospechas o directamente no se considera a la orden del día en la discusión mundial del marxismo. Los pocos escritores o pensadores latinoamericanos que han logrado saltar este obstáculo, por ejemplo Enrique Dussel –cuyos libros se discuten en la academia alemana-, lo han hecho porque su obra se tradujo inmediatamente al alemán). Una situación que en los años 60 se hubiese caracterizado como "escandalosa" y absolutamente inaceptable, sobre todo si se trata, como es el caso, no de la cultura universitaria académica oficial, ni de los saberes legitimantes del sistema capitalista, sino de una tradición de pensamiento que pretende subvertir el orden existente a nivel mundial.

¿Dónde opera esto en el discurso de Anderson? En que, por ejemplo, se "tragó", se "comió" –y perdonen ustedes la enorme brutalidad de estos dos términos pero son muy expresivos- nada menos que la revolución cubana con todas las consecuencias que

ésta tuvo en el terreno de las ideologías y la cultura política marxista occidental. Pensemos que Sartre, por ejemplo, uno de los principales representantes del marxismo occidental, viaja a Cuba, se entrevista con el Che Guevara, participa en manifestaciones públicas con Fidel Castro, escribe sobre Cuba (Huracán sobre el azúcar, "Ideología y revolución", etc.,etc). Pensemos que Wright Mills, maestro de toda una serie de intelectuales norteamericanos ligados al marxismo occidental, escribe ¡Escucha yanqui! defendiendo a la revolución cubana. Pensemos que Althusser, otro miembro prominente del marxismo occidental, a través de Régis Debray –uno de sus discípulos dilectos en la *École Normal Superieure*-, primero, y a través de su traductora y difusora Marta Harnecker[3], después, también se vincula con la revolución cubana, escribe cartas a los cubanos –no sólo políticas sino también cartas de orden metodológico y "teórico"-, etc. Pensemos que Paul Sweezy, Leo Huberman y Paul Baran en los EEUU, ligados –aunque de modo más mediato, pues ellos sí que se dedican a la economía- al marxismo occidental, tienen un fortísimo vínculo con la revolución cubana (Paul Sweezy y Leo Huberman, por ejemplo, escriben Cuba, anatomía de una revolución y Paul Sweezy y Paul Baran le dedican El capital monopolista al Che), etc,etc.

Entonces, obviar la revolución cubana del análisis del marxismo en occidente (¿dónde queda América Latina? ¿En oriente?), ya no sólo porque eso implica soslayar completamente las producciones teóricas del marxismo latinoamericano, sino además porque ese enfoque no da cuenta del estrecho vínculo que existió en los '60 entre un numeroso grupo de intelectuales vinculados al marxismo occidental y la revolución cubana, constituye un inmenso agujero negro del libro de Anderson, que a pesar de ello posee en su conjunto un inestimable valor.

Otro ejemplo, que reafirmaría esto, podría ser el siguiente. György Lukács (uno de los más brillantes del marxismo occidental) no lo conocía a Gramsci hasta los años '60 –a pesar de que ambos compartían una misma concepción praxiológica del marxismo-. (A su vez, en todos los Cuadernos de la cárcel de Gramsci hay una sola referencia a Lukács). Pues bien, Lukács tuvo en los '60 un intercambio epistolar con dos jóvenes marxistas brasileños: Leandro Konder y Carlos Nelson Coutinho. En una de las cartas Konder le pregunta por Gramsci y Lukács reconoce que aún entonces todavía no lo había leído. Poco tiempo después Lukács, en una entrevista, reconoce explícitamente que de los tres (Lukács, Korsch y Gramsci), el italiano "era el mejor". Allí si lo había leído. ¿Quizás a partir de su intercambio epistolar con los marxistas brasileños? Es una hipótesis que hoy no podemos comprobar pero, indudablemente, no se pueden obviar estos cruces, estos intercambios, entre algunos de los principales miembros del marxismo occidental analizado por Anderson e intelectuales marxistas latinoamericanos. También hay en ese sentido cartas de Althusser con el cubano Roberto Fernández Retamar sobre el Che, etc,etc. En última instancia Anderson sí puede darse el lujo de obviar todo esto. Nosotros, que pretendemos leer y estudiar el Capital y la teoría marxista desde Argentina y desde América latina, no lo podemos hacer.

[3] El principal manual althusseriano de Marta Harnecker: Los conceptos elementales del materialismo histórico (1969), precedido a partir de la sexta edición por una presentación de Louis Althusser, tuvo en América Latina no menos de 56 ediciones legales y varias "piratas". Si calculamos que cada edición tenía –como mínimo- 3.000 ejemplares, obtenemos que en América latina se vendieron del mismo más de 150.000 ejemplares, ¡no de una novela de García Márquez sino de un manual marxista althusseriano! Durante el gobierno de la Unidad Popular de Salvador Allende en Chile (1970-1973), Marta Harnecker editó sus "Cuadernos de Educación Popular", también inspirados en este destacado miembro del marxismo occidental (Althusser). ¿Cuántos ejemplares? Más de 250.000 ejemplares. ¿Se puede obviar –como lo hace Anderson- semejante hecho, al reseñar esta increíble difusión cultural del marxismo occidental?

En segundo lugar, siempre dentro de las críticas, habría que señalarle a Anderson que su texto evidencia cierto "desprecio" (dicho entre comillas, porque Anderson no es precisamente alguien que desprecie la teoría...) por el debate específico en el terreno cultural ya que él lo vive como "desviación", como "especulación", como "divorcio de la práctica", características que él atribuye –de un modo impugnador y polémico- al marxismo occidental.

Pero aquí nos encontramos también con algunos problemas. Pues, si uno hace un rastreo un poco más riguroso, por ejemplo en Herbert Marcuse, (otro miembro destacado de la Escuela de Frankfurt y del marxismo occidental), por más que él se dedicara al psicoanálisis y al análisis del malestar de la cultura occidental que él caracteriza como "represiva" y al estudio de la alienación civilizatoria capitalista, al mismo tiempo él estaba hablando de la realidad inmediata y no es casual que tuviera un vínculo muy, pero muy fuerte, en el año '68, tanto con los estudiantes *radicals* norteamericanos como por ejemplo con los estudiantes alemanes de la nueva izquierda de un grupo que se llamaba el S.D.S. (que venía de la juventud socialista). El principal dirigente de estos jóvenes alemanes era Rudi Dutschke, líder del movimiento estudiantil alemán del '68. Movimiento infinitamente más radicalizado que el movimiento francés del '68. No es casual que haya pasado a la historia oficial el Mayo francés (donde, dicho sea de paso, no murió nadie por la represión) y hoy la prensa burguesa mundial hasta lo celebre como algo colorido y "divertido".

En cambio el conflicto juvenil y estudiantil alemán está mucho más opacado y es mucho más desconocido. No obstante, los alemanes y su nueva izquierda eran mucho más radicalizados que los franceses. Incluso tenían vínculos mucho más directos con la revolución cubana y estaban más "atentos", "abiertos" y "permeables" a la lucha del tercer mundo: por ejemplo con la perspectiva del Che Guevara en América Latina y con el conflicto de Vietnam en el Asia. Para quien lo quiera comprobar puede consultar los debates públicos que realiza Marcuse con Rudi Dutschke sobre el Che y sobre Vietnam en Berlín en asambleas multitudinarias.

Y de ahí surgieron grupos de lucha armada (como el RAF de Baader-Meinhof, que fue sangrientamente reprimido), en cambio muchos de los principales partícipes del Mayo francés se incorporaron luego al sistema. El famoso Daniel Cohn Bendit, Dani el rojo, hoy es un ecologista moderado, de la derecha de los ecologistas. ¿Como terminó Rudi Dutschke, en cambio? Como lamentablemente terminan siempre los revolucionarios... con un tiro de un fascista en la cabeza. Esas diferencias entre el movimiento francés y el de Alemania son importantes.

Y Herbert Marcuse, entonces, tuvo mucha influencia sobre estos muchachos alemanes. Ellos lo seguían, él participaba en conferencias (ya desde 1967... en la Universidad Libre de Berlin) y muchas de esas conferencias están reunidas en libros que aun hoy se pueden conseguir (insistimos: valdría realmente la pena leerlos...uno de ellos es El fin de la utopía (1967)). Entonces sostener que porque Marcuse se dedicaba al psicoanálisis "se desvió de la práctica política" o no la tuvo suficientemente en su horizonte, me parece que corre el riesgo de transformarse en una visión un poco sesgada del asunto. Es cierto que Theodor Adorno jamás se metió en política y cuando fue la explosión estudiantil en Alemania en el 68 miró para el costado. Pero, aun así, dentro del marxismo occidental todos tenía un vínculo. Sartre, por ejemplo, le prologaba los libros a Franz Fanon y en ese momento era muy "pesado" prologarle un libro a Fanon en plena guerra colonialista francesa contra Argelia. Todos tuvieron una trayectoria muy compleja, pero decir que "al dedicarse a la estética, al método filosófico o al psicoanálisis se desviaban de la tarea política", pensamos nosotros que es una hipótesis demasiado arriesgada. Lo cual no implica, insistimos, desmerecer el enorme esfuerzo

intelectual de Anderson para construir una mirada totalizante y panorámica del marxismo del siglo XX.

Dicho muy brevemente, estas son las crisis, rupturas, desplazamientos y recomposiciones que experimentaron las generaciones posteriores a Marx en Europa, desde la Segunda Internacional (con Labriola, Kautsky, Mehring y Plejánov), con los bolcheviques (Lenin, Trotsky, Bujarin, Zinoviev, Kamenev, Preobrazhensky, etc), con Rosa Luxemburg, y con los representantes del marxismo occidental (desde Gramsci –último marxista clásico y primer "occidental"-; Lukács, Korsch, della Volpe, Lefebvre, Sartre, Merleau Ponty, Simone de Beauvoir, Althusser, Goldmann, Colletti, Marcuse, Adorno, Horckheimer, etc., etc.), hasta el Mayo del '68. Y luego ese desplazamiento hacia el mundo anglosajón, a partir de la crisis política del eurocomunismo latino (Italia, España, Francia) en los '70 y de la victoria teórica del estructuralismo sobre el historicismo (en los '60), primero, y de la emergencia del posestructuralismo y el posmodernismo, después.

Pues bien, ¿qué sucedió con el marxismo de América Latina, corriente política, teórica y cultural que está completa e inexplicablemente ausente en el libro de Perry Anderson?. Si para el caso europeo tomamos como pretexto los trabajos de Anderson, para esta otra problemática, la específicamente latinoamericana, tomaremos como pretexto la antología de Michael Löwy: El marxismo en América latina (1980).

Como mínimo se podrían distinguir cuatro períodos en América Latina, atravesados igualmente por crisis, virajes y rupturas. El primer periodo es el de los difusores del marxismo en América Latina. Estos precursores traducen y difunden. Son de origen inmigrante, fundamentalmente alemanes. Pablo Zierold en México, el ingeniero Germán Ave Lallemant en Buenos Aires (que forma parte de la asociación de alemanes emigrados Vörwarts [¡Adelante!]). Y después Augusto Kühn y a su manera, J.B. Justo, quien no era marxista, pero es el primer traductor del El Capital (el tomo primero) al español en 1898.

Una mínima aclaración sobre el pensamiento teórico de Justo. Dicho esto entre paréntesis: J.B. Justo no era tan "bruto" e ignorante como habitualmente se lo acusó. Sucede que tiene un escrito llamado "Realismo Ingenuo" donde dice: "yo a la dialéctica nunca la entendí, yo me quedo con el realismo ingenuo". Es decir, que él se queda con la visión del sentido común, inmediata, realista (que cree que fuera del sujeto hay un mundo, que nadie debería discutir eso, etc.,etc. Una verdad del sentido común...). Entonces todos los críticos, tanto los de la izquierda marxista como los de la tradición nacional-populista, siempre dijeron: "¡Qué terrible: Justo no entendió la dialéctica y es «el gran fundador» del socialismo en Argentina y nada menos que el primer traductor de El Capital!". Pero en realidad J. B. Justo tiene una carta a Macedonio Fernández (un escritor muy admirado por Borges), donde le dice en el año 1926: "Bueno, con Alicia (Moreau) estamos traduciendo..." y allí le empieza a nombrar a Macedonio toda una serie de autores que evidentemente Justo conocía, eran autores de filosofía. Entre otros lo menciona a Ernst Mach y a Avenarius, que eran los mismos físicos empiriocriticistas que estaba criticando Lenin en Rusia en su libro Materialismo y empiriocriticismo. Es decir que J. B. Justo los conocía de primera mano. Entonces, hoy en día, todavía sigue habiendo discusiones entre los historiadores, pero mínimamente se acepta que el rechazo de la dialéctica que hace J. B. Justo no proviene de que fuera "bruto" o ignorante sino porque él adhería a otra tradición de pensamiento, claramente no dialéctica. Dicho todo esto como nota aparte.

Muy bien, también hoy hay consenso en que, más allá de que se considere a J. B. Justo como reformista o como revolucionario, al igual que con Germán Ave Lallemant, la primera generación de difusores no era específicamente marxista.

¿Por qué? Porque difundían, tomaban, traducían y difundían. ¿Qué difundían? El Manifiesto Comunista, el Anti-Dühring de Engels, quizás Las luchas de clases en Francia de Marx, el prólogo del '59 (a la Contribución a la crítica de la economía política). Y por allí se cortaba la lista.

El resto de la obra marxiana (como ya dijimos, "marxiana" quiere decir las obras que escribió Carlos Marx, una obra "marxista" la pudo haber escrito cualquier otro seguidor o adherente), que era la mayor parte de su obra, no era conocida en esa época. Y no sólo no era conocida. Tampoco se utilizaban sus herramientas conceptuales para estudiar qué pasaba en Argentina. ¿Cómo era la lucha de clases? ¿Qué sucedía en el país con su formación social? ¿Y la ideología? ¿Y las fuerzas sociales y sus relaciones de fuerza? Tampoco en los demás países del continente aparecían estas preguntas... Por eso se dice –y nosotros lo compartimos- que los miembros de la primera generación no son marxistas, son difusores del marxismo, que no es exactamente lo mismo.

La segunda generación, que correspondería a la tercera generación europea, es la de Julio Antonio Mella, en Cuba, que entre otras cosas fundó una universidad popular. Y ya que nosotros estamos ahora en una universidad popular, la de las Madres de Plaza de Mayo, bien valdría recordar que los fundadores del marxismo latinoamericano, Mella y Mariátegui, fundaron en sus respectivos países universidades populares. La de Cuba se llamó José Martí, la de Perú González Prada. No es casual que estos dos primeros marxistas latinoamericanos se dedican, antes de crear un partido, a fundar y organizar una universidad popular.

Ellos son los primeros marxistas latinoamericanos que no difunden la teoría sino que tratan de utilizarla creativa y productivamente para estudiar qué sucede en y cómo son los países de "Nuestra América" (como la denominó Martí). La obra más importante de todos ellos es la de Mariátegui, quien publica los célebres Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana en 1928. En ellos analiza lo que la primera generación no había hecho suficientemente: qué pasa con la educación en Perú, qué sucede con las comunidades indígenas, qué ocurre con la tierra, qué pasa con el indio (que, además de ser un sujeto social potencialmente revolucionario, era un "objeto teórico" que, obviamente, Marx no lo había estudiado...y, por supuesto, también estaba ausente en la producción teórica de los marxistas europeos), etc.

Entonces, los primeros difusores del marxismo jamás se hacían cargo de la realidad porque se limitaban a reproducir -viejos vicios que aún hoy continúan...- la letra de Marx, pero no para utilizar su método y ver qué nuevas realidades hay que abordar.

Mariátegui, entre otras problemáticas, escribe sobre el indio, sobre el problema de la tierra, sobre la literatura... Y acá encontramos nuevamente un índice para repensar críticamente la hipótesis de Anderson para el caso europeo. Porque Mariátegui se ocupa de la literatura, de la crítica estética, funda una revista histórica y muy célebre que se llamaba *Amauta* (que en cierto sentido quiere decir sabio para los incas). A partir de la revista, también funda un partido político (que es el partido socialista peruano, no el partido comunista, como muchas veces se dice pues en vida Mariátegui nunca le quiso poner el nombre de "comunista", sino socialista. Mariátegui era comunista pero no le quiso poner comunista al partido porque tenía una fuerte polémica con la Tercera Internacional (por entonces hegemonizada en América latina por Victorio Codovilla, principal vocero del stalinismo latinoamericano). Entonces decir que Mariátegui fue el "fundador del partido comunista" es erróneo. Recién le ponen comunista cuando él se muere. Lo hace Eudocio Ravines, que era un stalinista feroz que se dedicó a cuestionar a Mariátegui durante años y que después giró terriblemente a la derecha y se hizo un anticomunista salvaje).

Pero lo importante es destacar cómo en la obra y en la práctica de Mariátegui se conjugan la militancia política pero también su interés por la literatura y la estética, al mismo tiempo. El dedicarse a la estética no es una "desviación" de la política, como implícitamente le atribuye Anderson al marxismo occidental, para el caso europeo.

La historia de Mariátegui es más que interesante. Nosotros no la vamos a estudiar en detalle porque no es nuestro objeto de estudio en este seminario, pero recomendamos los libros de Mariátegui. Son interesantísimos. Algunos lo comparan y dicen que es "el Gramsci latinoamericano", tiene la misma estatura política e intelectual que Gramsci. Otros dicen que es "el Walter Benjamin latinoamericano". Ninguna de las dos comparaciones es exagerada.

Este joven, viviendo en el Perú, produjo una obra muy original. La dictadura de Leguía le pagó una beca para irse a Europa (para sacárselo de encima y que no moleste). Entonces él se fue de 1919 a 1923 a Italia y a otros países de Europa, pero principalmente a Italia. Él estuvo en la fundación del Partido Comunista Italiano y estuvo muy embebido de la cultura italiana de esa época, que era una cultura fundamentalmente antipositivista. Por eso es que pudo escapar de los pétreos moldes de la "ortodoxia" que en esa época entremezclaba el positivismo con el marxismo y si alguno no aceptaba ese maridaje sospechoso, era caracterizado como un "revisionista", un "hereje", un "antisoviético", etc,etc.

Mariátegui también le daba mucha importancia al psicoanálisis. De nuevo encontramos todas esas características que Anderson encontraba como negativas en el marxismo occidental. En Mariátegui están, pero no divorciadas de la política, porque él funda la central obrera peruana, la central de trabajadores, funda el partido socialista, funda la revista *Amauta* donde hablaban de política, de cómo organizar un partido revolucionario, y al mismo tiempo había poetas vanguardistas.

Una tradición que luego se rompe, porque hoy en día es raro encontrar en una revista política de izquierda gente que escriba poesía, que hable de cine y al mismo tiempo se plantee tareas revolucionarias inmediatas y coyunturales. Hoy hay un divorcio total, pero en ese momento el divorcio no era tal. Entonces, Mariátegui funda la central obrera, funda el partido, funda *Amauta*, recepciona la obra de Freud, celebra el surrealismo (que, dicho sea de paso, para la "ortodoxia" marxista, aquellas vanguardias artísticas eran "decadentes y burguesas"), etc, levanta a Federico Nietzsche como propio de los revolucionarios cuando poco tiempo después se va a decir, desde la ortodoxia, que "Nietzsche era un precursor de Hitler". Bueno, él comienza los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana con una cita de Nietzsche. Tiene un marxismo, para decirlo de alguna manera, muy "contaminado" con la cultura de esa época y por eso es que perduró, porque se animó a utilizar el método de Marx más allá incluso de la letra de Marx.

En 1994 se cumplió el centenario del nacimiento de Mariátegui y se hicieron eventos en todo el mundo (donde participaron incluso muchos intelectuales marxistas europeos a los que no les convence tampoco el eurocentrismo de muchos de sus colegas). Hay ediciones de Mariátegui en China, en Alemania, en EEUU, etc,. En todos lados.

Ellos -Mariátegui y Mella- son entonces los fundadores del marxismo latinoamericano. Mariátegui muere en el '30, él iba a venir a Buenos Aires porque tenía una pierna cortada, se iba a poner una prótesis, pero no pudo venir en ese momento. Y a Mella lo echaron de Cuba en el '26, se exilió en México, llegó a ser secretario general interino del partido comunista mexicano. Y el dictador cubano Machado envió dos matones y lo asesinaron en México, en el año '29. Mella murió muy joven (tendría unos 26 años), pero hay ediciones póstumas de recopilaciones de artículos suyos,

aunque no tiene libros publicados en vida. La edición más completa la editaron los cubanos y se llama Mella: Documentos y artículos (es del '75, tiene más de 600 páginas). Después Siglo XXI tiene otra antología una que se llama Escritos revolucionarios (es de 1978). Esas son las dos principales.

¿Qué produjo Mella? Para decirlo rápidamente, lo principal son los artículos que él escribe en las filas de la Reforma Universitaria. Porque en estos primeros marxistas la Reforma Universitaria juega un papel fundamental, a pesar de que en los '60, en nuestro país, las tradiciones nacionalistas de izquierda (J.J.Hernández Arregui, Rodolfo Puiggrós, Jorge Abelardo Ramos y otros) sepultaron toda esa tradición...como era "pre-peronista", la caracterizaron como "liberal", serían progresistas pero, en el fondo, no serían revolucionarios. Esto último también es para discutirlo largo y tendido, pero si uno reconstruye la historia rigurosamente los principales dirigentes del ala izquierda de la Reforma era gente muy radicalizada realmente, no se puede decir alegremente que fueron "liberales". Ramos, por ejemplo, tiene publicada una crítica sobre Mariátegui feroz (es de 1973), a pesar de que algunos discípulos suyos después levantan a Mariátegui y a la izquierda Nacional al mismo tiempo...

Lo más célebre entonces que escribió Mella es una polémica con otro intelectual muy importante que no era marxista. Se llamaba Víctor Raúl Haya de la Torre, fundador de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (el APRA), que es la otra gran tendencia ideológica latinoamericana. O sea: una es la de Mariátegui y Mella y la otra es el APRA. De ahí vienen como dos líneas de pensamiento, el APRA, sigue existiendo hoy en día en Perú, el marxismo latinoamericano también.

Haya de la Torre en un comienzo estaba con Mariátegui, pero rompe con la Internacional Comunista en 1927 y sostiene entonces que no hay que fundar un partido de los trabajadores sino que hay que hacer una cosa más amplia...Él es el fundador de esa idea. Cuando rompe con la Internacional Comunista funda el APRA, que era un frente que agrupaba a todos. Haya decía que había que transformarlo en un partido, no de los trabajadores sino más amplio. Y Mariátegui allí responde diciéndole: "No, en ésta no te acompaño, yo pienso que hay que formar un partido pero de los trabajadores" y funda en consecuencia el partido socialista y ahí se dividen.

En ese momento, cuando se fracturan y dividen las filas a nivel continental, Mella escribe en su exilio un artículo feroz, demoledor, contra Haya de la Torre, porque él estaba exiliado en México y Haya de la Torre también en el año '28. Mella escribe con tono irónico y en lugar de ponerle "¿Qué es el APRA?", escribe "¿Qué es el ARPA?", como diciendo que la retórica política de Haya era pura, diríamos los argentinos, "guitarra".

Es feroz ese trabajo, muy duro, es el más célebre. Mariátegui se lo publica en *Amauta*. Y a partir de ahí se dividen dos tradiciones ideológicas, políticas e intelectuales que continuaron todo el siglo, quizás continúen hoy en día también, aunque de otro modo porque el contexto histórico cambió. Pero esa polémica, que enfrentó al marxismo latinoamericano con el nacional-populismo de Haya, hizo época.

El tercer gran marxista latinoamericano es Aníbal Ponce, argentino, pero él no tiene un vínculo con la práctica política inmediata. Ponce está vinculado al partido comunista argentino pero nunca se afilia. Él, para sintetizarlo rápidamente, sabía de marxismo mucho más que Mariátegui, conocía todo lo escrito por Marx (incluso textos juveniles que en esa época casi no circulaban) pero fue menos original que el peruano porque al mismo tiempo, como era discípulo de José Ingenieros, tomaba de Ingenieros la tradición sarmientina. Entonces en su obra conviven elementos absolutamente novedosos (como rescatar el humanismo de Marx desde una óptica que en muchísimos puntos coincide con el joven Lukács, y en muchos otros puntos también coincide con

Gramsci), pero al mismo tiempo levanta la obra de Sarmiento (que dice, entre muchas otras cosas: “los indios y los negros son salvajes, hay que llenar esta tierra de blancos” y Ponce lo repite...).

Entonces en la obra de Ponce, injustamente olvidada, hay una tensión muy fuerte entre el pensamiento sarmientino (sobre todo la visión racista de Sarmiento) y esta otra veta humanista marxista radical que va a tener mucha influencia en el “hombre nuevo” siempre pregonado por el Che Guevara (hay testimonios de que Ernesto Guevara había leído de joven a Ponce antes de ir a Cuba y Michael Löwy también plantea esto). Su libro clásico se titula Humanismo burgués, humanismo proletario, donde Ponce explora, de un modo sumamente original (e irreductible al esquematismo de la cultura stalinista que ya por entonces comenzaba a hacer estragos entre los intelectuales de izquierda), la trayectoria del humanismo desde Erasmo de Rotterdam e incluso William Shakespeare hasta el marxismo.

Por un conflicto, Ponce se exilia en México en 1936 (en esa época todo el exilio de la guerra civil española también se exilia en México, así como poco tiempo después lo hará León Trotsky) y muere allí en 1938. Un poco antes de morir Ponce escribe cinco artículos en un periódico de México que se titula *El Nacional* donde revisa todo su sarmientismo. No lo dice pero los artículos se titulan sugerentemente “Sobre la cuestión nacional e indígena” (¡una herejía completa desde el ángulo de Sarmiento!). Allí Ponce empieza, para sorpresa del lector, a reivindicar a los indígenas e incluso comienza a denominar al continente “Indoamérica y América indígena”. Porque fue a México y se “chocó” con lo que es México, que no era el París que tanto amaba, ni tampoco Buenos Aires. “Se choca” contra el mundo indígena latinoamericano y descubre que América Latina es otra cosa de lo que él venía pensando y ahí rompe con el sarmientismo. Una verdadera “ruptura epistemológica” (como diría Althusser), un cambio de paradigma (como diría Kuhn), pero lamentablemente muere al poquito tiempo en un accidente automovilístico.

Podríamos agregar que el cuarto marxista que no deja una obra teórica pero sí práctica, es Luis Emilio Recabaren, quien cofundó el partido comunista argentino y el partido chileno pero no deja una gran obra teórica.

A partir de los años ‘30 se produce una nueva ruptura y se consolida también el stalinismo en nuestro continente. Porque el problema venía de una cuestión mundial y entonces el que toma la dirección local de esta corriente es Victorio Codovilla, no sólo en la Argentina (a partir del VIII Congreso del partido comunista argentino de 1928 cuando junto con Rodolfo Ghioldi se consolidan contra las otras fracciones que expulsan) sino a nivel continental. Ellos dos, Codovilla y Ghioldi, no son los fundadores del partido comunista como siempre se decía pero a partir de ese momento se hacen cargo de la dirección del partido comunista. Durante ese mismo 1928 se produce el VI Congreso de la Internacional Comunista donde Nicolai Bujarin empieza a hacer una serie de “innovaciones” ideológicas (entre otras, la de definir públicamente que a partir de ese momento la filosofía oficial de la Internacional era el “materialismo dialéctico”) que después Gramsci las va a criticar duramente desde la cárcel fascista en Italia.

Por ello Codovilla no inventa nada, se hace eco de toda esa tradición internacional. En el ‘29 se hace la primera conferencia comunista sudamericana, Mariátegui no puede venir porque estaba enfermo y tenía un problema en las piernas pero manda a dos delegados (Hugo Pesce y Julio Portocarrero) con todas tesis muy novedosas e interesantes sobre dos temas: “Punto de vista imperialista”, y “El problema de las razas en América”. Codovilla las enfrenta a muerte, no comparte las tesis y arremete contra toda esta tradición mariateguista. Codovilla gana la disputa. Es más,

una de los dos trabajos enviados por Mariátegui no se discute, queda en el cajón, y se consolida esa tradición mundial también en Argentina.

A partir de allí –hoy hay cierto consenso entre los historiadores, aunque esto es para discutir también-, desde 1929-30 hasta fines de los 50 hay un oscurecimiento y una clausura del marxismo latinoamericano. No sólo en el seno de los partidos comunistas ya stalinizados sino también en el plano, por ejemplo, de la historiografía. Porque para legitimar la idea de que no es viable el socialismo en Latinoamérica, sino que lo que hacía falta era una etapa previa que es la denominada "revolución democrático burguesa" que Codovilla llamaba "agraria antiimperialista", había que legitimar que estos países no eran capitalistas. ¿Por qué? Porque si eran capitalistas, no había más que discutir: hacía falta pelear por el socialismo. Entonces se inventó, en el plano de la historiografía, la hipótesis (que ya nadie acepta, por otra parte) del "feudalismo latinoamericano". Un esquematismo brutal, una extrapolación ahistórica del análisis de Marx (tanto del capítulo XXIV de El Capital como de El Manifiesto Comunista) a América latina. Hubo excepciones que durante esos años intentaron retomar en el continente la vitalidad creativa de Mariátegui, pero no fueron la regla, sino apenas voces aisladas.

¿Cuándo se rompe con esta cristalización dogmática? En el cuarto período del marxismo latinoamericano: con la revolución cubana. A partir del año '59 esta cultura política consolidada desde los '30 entra en crisis total, en crisis terminal, porque se demuestra empíricamente que es absolutamente viable el socialismo en América. Por lo tanto seguir esperando una revolución previa cuando ya es viable hacer una transformación anticapitalista deriva en que la hipótesis del supuesto "feudalismo" ingrese en una crisis total.

En realidad hubo fuertes disputas que no se dirimieron de modo tan mecánico como nosotros las exponemos para abreviar. No fue así, en el sentido de que empezó en un año y terminó en otro. En la realidad hubo disputas, hubo crisis, hasta que el sector de Codovilla terminó perdiendo definitivamente la hegemonía. Lo hace a nivel continental y la hegemonía empieza a estar en la mano del castrismo, guevarismo y de toda una serie de tendencias a la izquierda del stalinismo donde conviven diversas expresiones de la llamada "nueva izquierda". A pesar de que la fecha no se puede precisar de manera mecánica, casi todos los historiadores hoy aceptan que la ruptura se inicia en 1959.

¿Es sólo una ruptura política? No, es también una ruptura que se expresa en el campo de la teoría. En este terreno, hasta ese momento El Capital se había estudiado como un patrón de recetas que había que aplicar a rajatabla a las formaciones sociales latinoamericanas. Y si éstas no reproducían tal cual el decurso histórico de Europa Occidental, entonces, ...peor para ellas. Si en Europa occidental se habían pasado por determinadas fases del desarrollo capitalista (acumulación originaria, cooperación, manufactura, gran industria, etc.,etc.), en América se tenía que pasar por esas mismas etapas.

Por eso hay una frase famosa, de las populistas rusos, que en su correspondencia le dicen a Marx: "en Rusia El Capital era el libro de los burgueses" porque les servía a los burgueses para legitimar que tenían que profundizar aún más el capitalismo antes de ir al socialismo. En América latina pasó algo similar y no sólo con El Capital sino también con El Manifiesto Comunista: Se decía: "o burguesía o proletariado". Pero sucede que en América Latina había otros sujetos sociales... ¿No entraban en el esquema? Peor para la realidad...

A partir entonces de esta crisis del '59 florecen toda una corriente de tendencias en la economía política, en la historiografía, en la educación, en la filosofía, hasta en la

literatura y en la teología (“aparentemente” tan alejadas de la política). A partir de la victoria cubana se retoma aquí el “espíritu de ofensiva” que había caracterizado al marxismo en los años ’20, la época de Mariátegui. Esa es, sí, una de las grandes diferencias con el marxismo occidental europeo. Pues si en Europa las más ricas elaboraciones teóricas, filosóficas, metodológicas, etc., se produjeron a partir de una doble derrota (frente al fascismo y al stalinismo), en América latina en cambio, este espíritu de “ofensiva” se produce a partir de una victoria. ¿Cuáles fueron las innovaciones?

En la economía política “la teoría de la dependencia”. Corriente que, partiendo del análisis del capitalismo como sistema mundial, comienza a cuestionar al desarrollismo de la CEPAL y dice que es inviable que en la América Latina periférica se reproduzcan las mismas etapas que transitó el occidente capitalista central.

En la historiografía se comienza a analizar si acaso la colonización española no constituyó en realidad, más allá de la ideología de los conquistadores españoles, una empresa de colonización capitalista y una incorporación de este continente al mercado mundial capitalista (aun cuando en las haciendas y plantaciones se produjera internamente mediante formas sociales precapitalistas).

En la educación surge “la pedagogía del oprimido”, con Paulo Freire y sus compañeros, que comienzan a plantear el problema de la concientización y la idea de que el alumno latinoamericano no es una tabla rasa, una hoja vacía, que debe ser llenada de manera vertical y autoritaria con la cultura europea, sino que el ser humano latinoamericano es en realidad un sujeto oprimido que, si lucha, se puede liberar.

En la filosofía marxista, siempre bajo el influjo de la revolución cubana, comienzan a ponerse en discusión los manuales soviéticos del DIAMAT (el materialismo dialéctico) y el HISMAT (el materialismo histórico), hasta ese momento hegemónicos, y los reemplazan no sólo las introducciones althusserianas de Marta Harnecker sino también los trabajos pedagógicos de Adolfo Sánchez Vázquez, uno de los principales exponentes de la filosofía de la praxis en América latina.

En el ámbito de la religión surge el cristianismo de la liberación que tiene su máxima expresión simbólica en el sacerdote Camilo Torres (quien muere combatiendo en las filas del guevarista Ejército de Liberación Nacional de Colombia). Esta corriente va a formar en la Argentina el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y recién en los ‘70 empieza a elaborar una teoría propia que se va a denominar con su fundador, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, “teología de la liberación”.

En la literatura se produce el famoso boom literario de la nueva novela latinoamericana –cuyos representantes estrechan fuertes vínculos con la revolución cubana a través de la institución Casa de las Américas-: Cortázar, Viñas, Carpentier, Rulfo, García Márquez, etc. A partir de entonces se invierte el orden de traducción: se comienza a traducir del castellano al inglés, al francés, al italiano, etc.

¿Qué pasó de ahí en adelante con el marxismo latinoamericano? Algunos investigadores sugieren que ese período no se cerró sino que continúa hasta hoy, jalonado en el medio por la victoria de la revolución sandinista pero también por dictaduras militares sangrientas, terroristas, con miles de desaparecidos, con la cooptación de muchos intelectuales ex marxistas que ahora pretenden darnos “cátedra de democracia”, etc., etc., pero que a pesar de esas muchas derrotas ya no se volvió atrás.

Sin duda 1959 fue un punto de inflexión. Algunos pueden hablar de un quinto período, otros dicen en cambio que no, que continúa el período abierto por la revolución cubana, expresado hoy en experiencias del tipo de los zapatistas en México, o el Movimiento Sin Tierra en Brasil o en la insurgencia colombiana de las FARC y el ELN.

En ninguno de estos casos se reproduce la revolución cubana haciendo la copia textual (algo que sería, además de políticamente inviable, teóricamente descabellado) sino porque todos estos movimientos y rebeliones latinoamericanas se inscriben en esa ya larga tradición que no acepta que haya un "feudalismo" continental, por lo tanto que no hay que esperar que las condiciones se den, que no hay que resignarse "en nombre del materialismo histórico", "en nombre de LA CIENCIA marxista", etc., etc., a aceptar pasivamente el capitalismo y resignar la lucha por el socialismo y la revolución mundial hasta que la "civilización" europea (y su proletariado) nos libere.

Pero entonces, si volvemos por un segundo a pensar en la superficialidad de los juicios apocalípticos de los sempiternos enterradores del marxismo (ahora "posmarxistas"), la conclusión obvia que se deduce a partir de este breve bosquejo histórico es que toda la historia del marxismo estuvo marcada desde su inicio por "crisis" y por rupturas. Allí mismo, en la capacidad de crecer, enriquecerse teóricamente y desarrollarse a partir de las crisis, reside la ventaja enorme de una teoría de la historia que vive contrastando permanentemente sus principios y núcleos ideológicos con su propia historia. Una operación de corte historicista que está cancelada de antemano tanto en el positivismo y en el funcionalismo como en el estructuralismo, el posestruturalismo y el posmodernismo, todas corrientes metodológicas ahistóricas de las que beben alegremente los autodenominados pretenciosamente "posmarxistas" (que, para decirlo rápidamente, convendría nombrar de aquí en adelante simplemente como "ex marxistas").

Seamos pues explícitos. Expongamos entonces nuestra ideología sacándola de la penumbra. La lectura que nosotros intentamos hacer en este seminario sobre El Capital y en este libro se inscribe, en el plano de la teoría, en esa tradición latinoamericana de pensamiento crítico y revolucionario iniciada por Mariátegui y continuada por el guevarismo e intenta al mismo tiempo retomar lo más productivo y sugerente de las corrientes del marxismo occidental europeo que fueron sin duda las historicistas (aquellas que, despectivamente, Althusser denominó en Para leer El Capital como "izquierdistas"). Lo asumimos abiertamente.

No nos interesa aferrarnos a la letra de Marx contra su espíritu. Nos parece que, después de recorrer –aunque sea someramente- la historia del marxismo en el siglo XX, debemos extraer como conclusión (provisoria) que el marxismo que perdura históricamente siempre es el marxismo creador, no el marxismo que rumia y repite de memoria formulitas "marxistas" para oponerse dogmáticamente a todo lo nuevo que surge. El marxismo más útil y más eficaz (y además, el que mejor retoma el método de Marx, pues allí reside el corazón vivo e indomesticable del marxismo) es aquel que no pretende escudarse en una supuesta "ortodoxia" para desde allí, desde esa supuesta "fortaleza" (que en realidad presupone una inmensa debilidad política) justificar el "realismo", la necesidad de respetar "las etapas necesarias e ineluctables" del acaecer social y, en última instancia, la necesidad de "adaptarse" –de manera "científica", por supuesto...- al orden mundial existente. Ese marxismo dogmático (que es el que en realidad eligen como adversario los enterradores del marxismo por constituir un blanco fácilmente rebatible) es el que nosotros intentamos poner en discusión retomando lo mejor de lo que produjeron los marxistas europeos y latinoamericanos. Para eso sirve, creemos, profundizar en esta teoría (crítica) de la historia que implica y presupone todo el tiempo, como uno de sus componentes metodológicos centrales, una historia de la propia teoría.

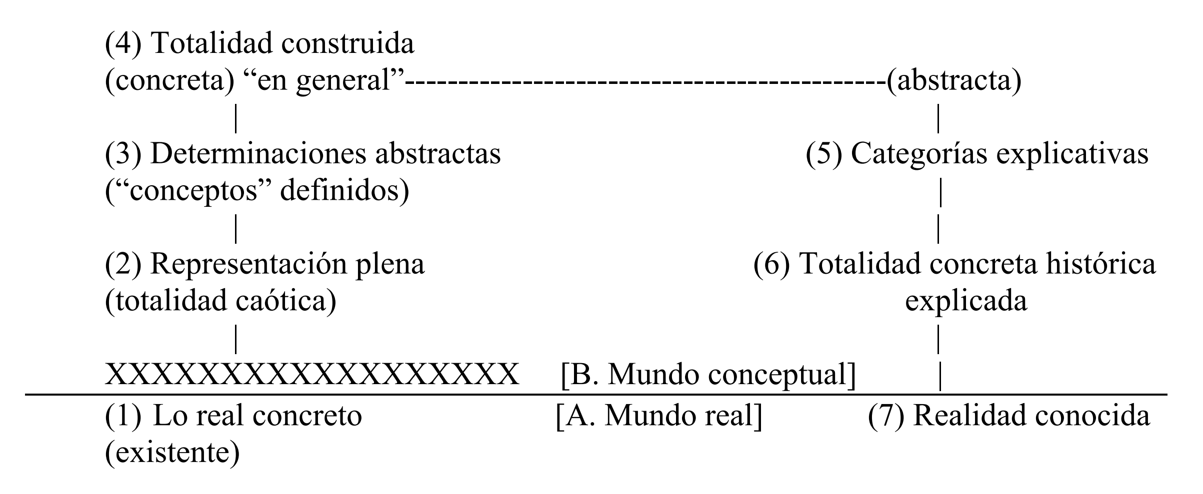
El Método dialéctico

Y entonces el economista vulgar cree haber hecho un gran descubrimiento cuando proclama con orgullo, en lugar de revelar la interconexión, que ***en apariencia*** *las cosas parecen ser diferentes. En realidad alardea de que se atiene a la apariencia y la toma por la última palabra. Siendo así, ¿por qué debe haber ciencia?*
Carlos Marx: Carta a Ludwig Kugelmann [11/VII/1868]

Decía Wittgenstein que en el plano de la teoría, en el plano de la filosofía, las herramientas son como una escalera, uno las utiliza y sube y luego hay que deshacerse de ellas. Nosotros creemos que es una idea interesante para extenderla a todos los abordajes introductorios (incluido el nuestro): tomémoslos siempre como una escalera, pero una vez que nos metemos en el problema dejémoslos a un costado porque el pensamiento de Marx es más rico que todas estas introducciones y todos estos esquemas. Todas las charlas y clases que tengamos tomémoslas entonces con "pinzas", como escaleras, para luego abandonarlas y seguir el camino de la reflexión, el estudio y la investigación por cuenta propia.

En esta clase vamos a intentar internarnos en el laboratorio mental de Carlos Marx. Para ello trataremos de comenzar a penetrar en su concepción del método dialéctico tal como él lo utiliza en El Capital. Adoptaremos como marco de referencia la Introducción de 1857 a los Grundrisse (los primeros borradores de El Capital), fundamentalmente su tercera parte titulada "El método de la economía política".

Como escalera, precisamente, como herramienta provisoria introductoria, vamos a partir de un esquema explicativo planteado por Enrique Dussel (La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse, p.50). El esquema es el siguiente:



Este esquema tiene sus problemas pero puede servir como primera aproximación. Empecemos con la distinción entre [A] y [B]. Es una distinción básica que es clásica en la ciencia y también en la filosofía: la distinción entre el mundo (a conocer) y el sujeto (cognoscente).

Esta distinción, para Marx, nunca es absoluta. ¿Por qué? Porque si divorciáramos de manera absoluta a [A] que en el esquema representa al mundo real, de [B], que en el esquema expresa al mundo conceptual, o sea, el mundo de la teoría, el mundo categorial elaborado por el sujeto; caeríamos en un dualismo. ¿Qué es el dualismo? Es el divorcio

absoluto, la escisión insalvable, irrecuperable e insuperable que separa tajantemente al sujeto del objeto, al ser humano del mundo, al conocimiento científico de la realidad "externa" al hombre.

Este dualismo fue, en la historia de la denominada "filosofía clásica alemana" -de donde emerge el método dialéctico-, fundamental en Kant. Esto es así pues Kant parte de la base según la cual entre el mundo tal como existe en sí mismo (que él denomina "noumeno") y el sujeto hay una separación tajante donde el sujeto no puede conocer al mundo tal como es en sí mismo. Kant opinaba que el sujeto sólo puede conocer el mundo tal como éste se aparece ante el sujeto (a eso Kant lo llamaba "fenómeno", por oposición al "noumeno"). Entonces, en el lenguaje de Kant, el sujeto no puede conocer el noumeno, sí puede conocer el fenómeno. Ese es un dualismo que Kant no lo pudo superar en ningún plano: ni en el conocimiento, ni en la ética (aunque en esta disciplina es donde más avanzó hacia la superación) ni en la política. Lenin tiene una hipótesis, habría que comprobar si es cierta, que sostiene que ese dualismo de Kant tiene que ver con el comportamiento de la burguesía alemana que siempre estuvo a mitad de camino entre dos puntos. A diferencia de la burguesía francesa que era una burguesía pujante y revolucionaria o de la burguesía inglesa que era modernizadora, la burguesía alemana siempre fue más atrasada, sostiene Lenin. Entonces, la burguesía alemana por un lado tenía al frente a la nobleza -que odiaba- y por otro lado tenía a la clase obrera incipiente, que recién nacía. De manera que estaba a mitad de camino, nunca se definía y eso se expresa en la filosofía de Kant en este permanente dualismo de dos polos. Es una hipótesis de Lenin de carácter "sociologista", si se quiere, que se puede aceptar o no. Pero más allá que se acepte o no esa hipótesis de lectura sobre Kant, lo cierto es que la filosofía de Kant es una filosofía claramente dualista.

Todo el pensamiento de Hegel –el otro "grande" de la filosofía clásica alemana-, detrás de todo su inmenso bosque de categorías complicadísimas, detrás de ese lenguaje muy abstruso, todo ese pensamiento, es una crítica demoledora contra el dualismo kantiano, contra toda esa separación tajante entre el hombre y el mundo.

Por lo tanto Marx, que retoma el método dialéctico de la filosofía clásica alemana (con continuidades y rupturas), que viene de esa crítica dialéctica fuerte al dualismo, obviamente no va a ser tan "descuidado" como para reproducir el dualismo al interior de su propia teoría.

Por lo tanto esta distinción entre [A] y [B], entre mundo real y mundo conceptual, se plantea en Marx en términos relativos, nunca en términos absolutos.

¿Para qué, cuál es el sentido de toda esta larga aclaración? La razón estriba en que este problema tiene mucha importancia a la hora de leer y comprender El Capital. Para Althusser, por ejemplo, entre el mundo [A] y el mundo [B], hay un abismo, una ruptura total. Ni siquiera hay fronteras comunes entre ambos porque la idea de frontera daría la pauta de que nos tocamos con un "otro" que está ahí, frente a nosotros y no es el caso. Entonces, siempre para Althusser, entre estos dos mundos hay una inconmensurabilidad, existe un abismo total. El conocimiento operaría en el mundo conceptual, en el plano teórico y el mundo real es el mundo que está "afuera".

Los adversarios de Althusser lo acusaban de que todo esto él lo sacaba de Platón. ¿Por qué Platón? Porque en la obra de Platón, en la antigüedad griega, también existía un dualismo muy fuerte e insalvable (aunque distinto al de Kant). Pero era sin ninguna duda dualista pues Platón pensaba que había un mundo "allá arriba", que él denominaba "el mundo de las ideas" y también pensaba que había un mundo "acá abajo", el mundo de la materia sensible (como verán, el cristianismo tradicional –no el de la teología de la liberación, que rechaza explícitamente este dualismo- no inventó nada en este terreno, tomó gran parte de su concepción dualista de Platón). Para Platón, al "mundo de las

ideas" se podía acceder mediante la teoría, la razón, mediante la filosofía. Al "mundo sensible", terrenal, material, en cambio, sólo se podía acceder mediante los sentidos. Como Platón obviamente era un crítico de los sentidos, era también un crítico furibundo de lo que él denominaba la "doxa" (la opinión común, el sentido común) que sólo se mueve dentro del plano sensible. Platón era un crítico de la doxa, del sentido común, del mundo sensible, del mundo material. Y defendía en cambio ese otro mundo separado, escindido, que era el "mundo de las ideas", al cual se accedía mediante el intelecto. Entre un plano y otro no hay tampoco fronteras. El verdadero conocimiento, que él denominaba "episteme" –de allí viene "epistemología", o sea estudio del conocimiento científico-, es el que corresponde al plano del "mundo de las ideas" y el falso conocimiento era el de la "doxa", el de la opinión no científica.

Entonces muchos han acusado a Althusser de que él reproduce en el pensamiento contemporáneo y al interior del marxismo esa vieja dicotomía platónica entre un mundo, casi diríamos, "puro" o "de ideas", correspondiente a la teoría, a las categorías, y un mundo de la "doxa", de la opinión no científica (que Althusser va a denominar, como ya vimos, "ideología").

La razón residía en que para Althusser "cuando Marx nos habla en El Capital del modo de producción capitalista no nos está hablando de la sociedad real, es un concepto, es una idea". Y también, cuando Althusser dice que el capitalismo que vemos ahora en todos lados no es el modo de producción capitalista sino que son "formaciones económicos sociales". Althusser utiliza ésta última categoría del joven Lenin (quien la formula en un libro de 1894 titulado ¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y como luchan contra los socialdemócratas?). Esa categoría es interesantísima (también la formula Marx en uno de sus prólogos a El Capital y de allí la adopta Lenin). Aunque Althusser la toma de Lenin, le da una vuelta de tuerca, la usa de una manera muy distinta como lo plantea Lenin. Y dice entonces que "el capitalismo real, es una formación económico social. El capitalismo del que nos habla Marx en El Capital es en cambio un conjunto de conceptos y entre ambos planos no hay puntos de continuidad, hay una ruptura". Para hacer ciencia, opinaba Althusser y su escuela, hay que partir de una ruptura, una "ruptura epistemológica" (este concepto lo adopta de Gaston Bachelard).

Entonces sus polemistas le replicaron: "usted está repitiendo los viejos argumentos de Platón en el campo marxista". Y él respondió: "No, esto yo no lo tomé de Platón, lo tomé de Spinoza". Porque Spinoza decía que el concepto de círculo no es redondo, el que es redondo es el círculo. El concepto está en otro plano. El concepto de perro -podríamos decir nosotros, no Spinoza-, no tiene pulgas, el que tiene pulgas es el perro, el concepto está en otro plano. Entonces Althusser responde en un libro tardío titulado Elementos de autocrítica que "mi desviación fue por Spinoza".

Muy bien, todo este largo debate no importa tanto por Althusser mismo, sino para entender esta distinción metodológica de Marx y todas las consecuencias que se pueden derivar de ella si se acepta a rajatabla el dualismo entre mundo real y mundo científico.

Decíamos entonces que para Marx es una distinción relativa porque para el autor de El Capital no hay una escisión tajante entre mundo real y mundo teórico. No es absoluta (como pensaban los dualistas, desde Platón hasta Kant y Althusser) pero sí hay una distinción, y por eso mismo en esta Introducción a los Grundrisse Marx va acusar explícitamente a Hegel de no respetarla (y aquí encontramos precisamente una de las rupturas, dentro de las continuidades, entre Marx y Hegel). Su perspectiva consistía en retomar críticamente todo el método de Hegel pero continuarlo al mismo tiempo, no aceptarlo acríticamente.

Volvemos al esquema de Dussel. El objeto de estudio de El Capital es la sociedad capitalista, lo que Marx va a llamar "lo real concreto" (1 en el esquema). Está tomado en el sentido de que es lo que existe y que está "afuera" del científico. Está "afuera" en el sentido de que si Marx se muriera el capitalismo seguiría existiendo (a esta noción del estar "afuera" la historia del pensamiento filosófico la va a denominar "realismo").. Pero no está "afuera" en el sentido de que es completamente independiente de la praxis del sujeto. Porque el capitalismo es el producto de una larga historia de la humanidad y desde este otro punto de vista no está de ningún modo "afuera". Es el producto de una praxis, o sea lo que aparece como el punto básico de partida (1) del conocimiento científico, a su vez, si lo explicamos desde el punto de vista del materialismo histórico (o, para utilizar la denominación de Marx, desde el punto de vista de "la concepción materialista de la historia") es el punto de llegada de todo una serie de prácticas históricas de la humanidad. Es el punto de partida y el resultado, al mismo tiempo. Por eso la "independencia" del objeto real es relativa (porque si se aceptara una "independencia" del objeto de modo absoluto, tajante, insuperable, entonces tendríamos que terminar admitiendo que la realidad del capitalismo es inmodificable y ahistórica. Por eso no hay en Marx un dualismo.

Al científico le puede gustar o no el capitalismo, puede intentar legitimarlo o puede intentar criticarlo, pero el capitalismo existe, es "objetivo". Eso no está sometido a discusión, es así. Eso sería lo concreto real -(1) en el esquema-, que no es lo "concreto" en el significado estrictamente dialéctico del término. Pues "concreto" para la tradición dialéctica de la filosofía clásica alemana, que se basa en la crítica de Hegel a Kant, de "la razón" hegeliana al "entendimiento" kantiano, "concreto" significa, como dice Marx en los Grundrisse, "la unidad de las múltiples determinaciones, por lo tanto la unidad de lo diverso". En este sentido dialéctico estricto, lo "concreto" nunca es el punto de partida, sino el punto de llegada.

Lo "concreto real", es entonces concreto porque existe "al margen del sujeto", porque está ahí "afuera", no afuera de la praxis histórica de la humanidad pero sí afuera del investigador. Pero no es "concreto" en el sentido del método dialéctico. El método dialéctico va denominar "concreto" a otra cosa.

Pasamos entonces en el esquema de [A] a]B[, del mundo real al mundo conceptual –cuya separación es siempre relativa, insistimos-. Acá surge el problema y el debate. Porque el primer elemento, la primera dimensión, el primer escalón que menciona Marx, es "una representación plena" (2) de eso que estábamos hablando, de la sociedad capitalista. ¿Por qué el debate? Porque Marx dice que es "una representación plena" y ahí es donde el positivismo se pone eufórico pues le tiene tanta confianza a los sentidos, a la experiencia sin mediaciones, a la experiencia inmediata. El positivismo cree que ahí surge el conocimiento científico, en esa representación inmediata de la realidad. Para esta otra tradición dialéctica de la que el marxismo es fiel heredero, en cambio, esta representación aparentemente "plena" (2) en realidad es, según las palabras elegidas por Marx, una "totalidad caótica". Es el primer nivel de la experiencia. Allí donde, según las apariencias, uno piensa que es lo que más sabe y en realidad es lo que menos sabe y lo que menos conoce. En nuestro primer choque con algo, en ese instante, es cuando uno menos sabe aunque tenga la sensación aparente de que uno ya conoce plenamente.. Es una "totalidad caótica". ¿Por qué "caótica"? Porque no está mediada todavía, entonces aparece como un gran caos la sociedad. Esto correspondería, no para el lenguaje de Marx sino para el de marxistas posteriores, al terreno del "sentido común" (por ejemplo Gramsci). Y el pensamiento crítico se basa precisamente en la crítica al sentido común. Es el plano de la ideología, retomando lo que ya venimos discutiendo. Esta representación aparentemente "plena" del nivel (2) está repleta de

ideología. Todavía no hay mediaciones, no ha intervenido la selección del sujeto. Aparentemente es lo más inmediato y lo que me da el acceso a la verdad desnuda de esta sociedad pero en realidad es una totalidad "caótica". Subrayemos aquí "caótica" pues Marx la utiliza para decir que en esta fase el conocimiento no tiene orden ya que no está articulado todavía.

Pero ahí no se detiene la ciencia. De (2) a (3), en el pasaje de la representación plena al de las determinaciones abstractas, el camino metodológico es el del análisis. Lo que está en juego acá es el análisis. ¿En qué consiste analizar algo? Consiste en separarlo. La operación del análisis correspondería al proceso de abstracción. Abstraer es analizar, separar, desagregar, desmembrar, disociar, aislar y fijar. Todo ese proceso es el análisis, después le corresponderá el momento a una tarea posterior, que consistirá en reunir lo que antes separamos, eso es la síntesis.

Una observación marginal para tener en cuenta. Hay que tener cuidado, pues en las versiones de la vulgata marxista, en la cultura manualística que tanto daño nos ha hecho, siempre se cae en el mismo error: se habla de Hegel -al pasar y muy superficialmente- para describir cuál es el método que tomó Marx y se resume ese método dialéctico diciendo "Tesis-antítesis-síntesis". Pero sucede que eso no es Hegel y no sólo no se aproxima siquiera a su metodología sino que es exactamente lo contrario de Hegel. Por eso hay que ser precavidos con el concepto de "síntesis" que se le atribuye a Hegel y a través de él a Marx porque para Hegel la síntesis, como operación de conocimiento, tenía sus problemas. De allí que él no parta de la noción de síntesis. Quién si partía de la noción de síntesis es Kant, pero no es lo mismo uno que otro. Este problema –central en la dialéctica- lo vamos a ver más en detalle.

Bueno, el conocimiento pasa entonces de (2) a (3) mediante el análisis. O sea que esa representación caótica pero totalizante la desmembramos, la separamos y llegamos, como resultado, a determinaciones abstractas y simples. "Abstractas" como sinónimo de lo simple, de lo indeterminado, de lo que le falta información, de lo que está aislado. En ese sentido Marx utiliza aquí "abstracto". Este nivel (3) es indeterminado porque todavía no está en una totalidad que le otorgue sentido, porque para esta tradición dialéctica las determinaciones van a estar dadas, van a adquirir su significación, por las relaciones en las cuales están insertos los términos. Es decir que cada hecho aislado carece de determinación. Por eso Marx dice que está "indeterminado". El término "determinación" viene de terminar por alguna parte. Cuando decimos que algo está indeterminado estamos diciendo que no termina por ningún lado, no tiene un límite, por lo tanto le falta información, ya que no empieza ni termina, no está completamente definido e individualizado. Algo está determinado cuando empieza y termina, tiene límites precisos, límites que son, al mismo tiempo, relaciones con otros elementos. En cambio si no termina ni empieza, si no tiene límites, si no se sabe en qué tipo de relaciones está inserto, está todavía indeterminado.

Por ejemplo: la silla negra de plástico, comprada tal día y que hoy forma parte de esta Universidad, esta silla que tenemos frente a nosotros, está bien determinada porque sabemos que llega hasta el piso y no se extiende hacia abajo ni hacia arriba. Tiene límites precisos y está inserta en esta habitación, en un momento del tiempo y en un punto del espacio, vinculada a un conjunto de otros elementos (nosotros, los objetos de la habitación, etc.) con los cuales está relacionada. Si en cambio simplemente dijéramos "la silla" y no supiéramos nada más, ni si es negra o blanca, ni en qué tiempo está ni en qué lugar, quién la utiliza, etc., etc., no supiéramos nada de ella, sería algo completamente indeterminado.

Entonces el nivel del conocimiento (3) es aún "indeterminado" porque todavía no está inserto en relaciones que le digan hasta acá llega, hasta acá no, qué lugar ocupa,

qué sentido tiene. Para esta tradición de pensamiento dialéctico los hechos en sí mismos están indeterminados, son en ese sentido, abstractos. Después el conocimiento que se va construyendo paso a paso vuelve a reunirlos e integrarlos para darles un sentido. El significado viene de las relaciones.

Entonces las determinaciones abstractas correspondientes en el esquema a (3) son el punto de llegada, el resultado del análisis y ahí llega la economía política y se detiene. Por ejemplo David Ricardo llega al concepto de "trabajo en general", indeterminado, ¿de qué trabajo estamos hablando?. El trabajo indeterminado es –repetimos- el que carece de determinaciones, el que no termina, el que no sabe ni da cuenta de las diferencias específicas. Entonces Ricardo llega a la noción de "trabajo", en general, como base del valor, lo cual para Marx no es falso sino al contrario, él dice "ésta es mi teoría". La teoría del valor-trabajo en El Capital es la que Marx acepta y toma como propia. Como vamos a ver en la guía de preguntas, Marx no siempre opinó lo mismo al respecto. Por eso tomar en bloque al marxismo, golpearse el pecho y proclamar "el marxismo-leninismo" como un bloque homogéneo sin ninguna fisura, sin ninguna historia, sirve para ganar una asamblea, una discusión política, etc., etc. Pero en realidad, no es riguroso. Porque el mismo Marx no aceptaba la teoría del valor-trabajo al principio, Engels tampoco. Después, la empezaron a aceptar y en la guía de preguntas van a encontrar fragmentos donde ambos rechazan esta teoría (en 1844), mientras que en El Capital, en cambio, la hacen propia.

Muy bien, en su teoría del valor-trabajo Ricardo entonces había llegado mediante el análisis a determinaciones abstractas, al "trabajo" en general y ahí se detuvo. ¿Marx dice que ese camino es falso?. No, dice "eso es verdadero, pero unilateral". Le falta todavía seguir avanzando. Entonces en un punto es verdadero pero en otro punto -en términos históricos y relativos a la construcción del conocimiento científico- es también falso, porque es unilateral. Entonces Marx propone que el conocimiento científico siga construyendo y pase de (3) a (4), de las determinaciones simples a la totalidad concreta.

¿Un ejemplo de (3), de determinación simple, en El Capital? La mercancía. Es lo más abstracto que hay. En El Capital la categoría de "mercancía" jugaría casi el mismo rol que en juega en Hegel la categoría de "el ser", pues éste último está al comienzo de la Ciencia de la Lógica. Para Hegel "el ser" es lo más indeterminado y abstracto.

¿Qué es el ser para Hegel? Si digo "el ser es... tal cosa" ya lo estoy determinando, deja de ser "el ser" y se convierte en "el ser determinado". Pierde su generalidad, su universalidad, y se transforma en algo puntual, limitado, al alcance de la mano. Por lo tanto, "el ser", a secas, sin agregarle nada a continuación, no es algo determinado, algo que empieza y que termina, algo puntual. Es de otra índole. Es una totalidad general que no me dice nada acerca de nada. Es, por eso mismo, "todo", como dice Hegel, y ese "todo" no es nada, porque cuando pasa a ser algo, cuando se determina, cuando adquiere límites precisos, deja de ser "el ser" y pasa a ser un "ser determinado". Por ejemplo, si yo digo "la silla", ya estoy determinando al ser, éste deja de ser simplemente "el ser" a secas, en general, para transformarse en una región particular del ser que habitualmente designamos como este objeto frente a nosotros, es decir, la silla. Si digo "el ser" en general, entonces "el ser" está indeterminado.

Pues bien: con la mercancía sucede lo mismo en Marx. ¿De qué mercancía hablamos? ¿El reloj, las zapatillas, un equipo de audio...?, Éstas ya son mercancías puntuales, pero el comienzo de El Capital nos plantea no una mercancía puntual, delimitada, precisa, sino "las mercancías" en general.

Marx comienza diciendo: "La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un «enorme cúmulo de mercancías»".

Entonces "la mercancía" es lo más abstracto que hay ("abstracto" en el sentido dialéctico del término, o sea, indeterminado). "El dinero" es una categoría muy posterior que despliega contradicciones que ya están en la mercancía pero luego de un camino muy arduo ya que en el medio, por ejemplo, está "el valor". Entre la mercancía y el dinero, en esa exposición lógica, viene el valor. Y el valor, a su vez, tiene distintas formas, distintos niveles de despliegue, tanto en el campo de la lógica (que Marx adopta de Hegel) como también en el campo de la historia. En ese sentido constituye todo un debate abierto si el capítulo primero de El Capital nos habla de la historia previa del capitalismo (la circulación mercantil simple) o nos habla de un capitalismo maduro, pero expresado en un alto grado de abstracción ("abstracción" en el sentido de que se dejan relaciones expresamente al margen para captar el modo de producción capitalista maduro "en su máxima pureza", es decir, "en su concepto"). Hay muchas posiciones sobre esto.

Por otra parte, el dinero viene mucho después –en la exposición lógica- que la mercancía. Y en ese sentido el dinero es más "concreto" (porque tiene más determinaciones) que la mercancía. Pero al mismo tiempo es más "abstracto" (porque tiene menos determinaciones) que el capital. Ya que la categoría de "capital" viene a su vez más tarde y es mucho más rica y está mucho más determinada, más multideterminada, que la categoría de "dinero". Es más, el "capital" se define, en tanto categoría, como dinero que se valoriza (así, entre muchas definiciones).

Entonces la mercancía es mucho más abstracta que el dinero, el dinero es más concreto en términos relativos. Esas determinaciones abstractas hay que reunirlas posteriormente mediante la síntesis (con todas las precauciones del caso en el uso del término "síntesis", cuyos problemas veremos en un par de clases). Eso que hemos separado, hay que volver a reunirlo dentro de una totalidad de relaciones que ya no es caótica sino que tiene un orden, pues tiene una estructura, una articulación interna.

¿Qué relación mantiene la estructura con la historia? Es enorme todo lo que se escribió en el campo del marxismo durante la década del 60 en relación con ese debate. Los polos antagónicos fueron: o la prioridad de la estructura -los estructuralistas- o la prioridad de la historia -los historicistas-, con todos los matices en el medio. Lo curioso reside en que las dos tradiciones cuyos principales representantes en el campo del marxismo son Althusser, en un polo, y Gramsci y Lukács en el otro (sobre todo Lukács), se basan en el mismo texto -la Introducción de 1857 a los Grundrisse- para demostrar exactamente lo opuesto. Ambas corrientes. Ese texto tiene tanta importancia que Althusser dijo que esta introducción "es el Discurso del método de la economía política" repitiendo con otras palabras el título del célebre libro de René Descartes.

Pues bien, todas esas determinaciones abstractas, simples, indeterminadas (del nivel (3)), hay que reunirlas después en el campo del pensamiento y la teoría como parte de una totalidad de relaciones concreta y estructurada con un orden, articulada, etc. Entonces acá encontramos los dos sentidos de "abstracto". "Abstracto" en un sentido va a ser la abstracción entendida como una operación: abstraer es separar. Y en otro sentido, "abstracto" es el resultado de esa operación pues consiste en lo que no está reunido en una totalidad. Son dos sentidos distintos pero muy similares, conectados entre sí. Uno remite a una operación y el otro remite a algo fijo, en todo caso, al resultado de esa operación.

En el nivel (4) pasamos ya a la totalidad –construida y pensada- concreta que reúne las múltiples determinaciones. Recordemos que esta "totalidad concreta" no es un punto de partida sino un resultado al que se llega, luego de una larga cadena de mediaciones, en el modo de exposición lógico dialéctico pero en realidad, dentro mismo de la exposición, el conocimiento de la totalidad concreta ya está desde el comienzo. Es

decir que Marx, cuando en su exposición de El Capital parte de la mercancía (lo más abstracto e indeterminado) ya conoce la totalidad concreta, el modo de producción capitalista en su conjunto.

¿Cuál es la primera "totalidad concreta" que aparece en El Capital? La categoría de "capital". Según el esquema, la mercancía correspondería al nivel (3) mientras que la primera totalidad concreta que reúne múltiples determinaciones en el libro es el capital (4).

La pregunta que uno le podría formular a Marx en el campo metodológico es la siguiente: Dígame Carlos Marx, si usted quiere hablar del capitalismo, ¿por qué no lo pone al principio de su libro y listo?. Cualquier libro de historia lo pone al principio. Pero este hombre no lo pone al principio. Eso no significa que a Marx se le "escapó", "no se dio cuenta", "no lo advirtió". Tiene que haber una razón metodológica.

En ese sentido hay que advertir que la historia del capitalismo en El Capital aparece al final del Tomo I. ¿Por qué Marx no la expuso en el primer capítulo como indicaría el sentido común? Tenemos que sospechar que ese orden expositivo corresponde no a una equivocación sino a una decisión metodológica que opta por una inversión de la lógica frente a la historia a la hora de exponer el material estudiado. Porque, como sabemos por los prólogos a El Capital y por los Grundrisse, Marx distingue el método de investigación del método de exposición (según sus palabras textuales "modo de exposición" y "modo de investigación"). Según su perspectiva metodológica, el orden lógico de las categorías no necesariamente coincide con el orden histórico que las relaciones sociales expresadas por las categorías tuvieron en la historia humana.

Él invierte y por eso la génesis histórica la ubica al final de El Capital y no al principio. Parte del presente para ir hacia atrás, hacia el pasado; parte del resultado para ir hacia las razones; parte del efecto –perdón por la utilización del par categorial "causa-efecto" de arraigada tradición mecanicista, pero aquí lo utilizamos sólo a título figurativo- para ir a las causas. Es una inversión metodológica que no la inventa Marx, sino que retoma una larga tradición de pensamiento. El primero que habla de que la lógica invierte... es Aristóteles (siglo III antes de Cristo) en su Metafísica, un pensador que Marx conocía de primera mano, a quien cita en El Capital en reiteradas ocasiones y a quien destaca por su sabiduría "enciclopédica". Mucho tiempo después de Aristóteles (en el siglo XVIII) y mucho más cerca de Marx, Kant también invierte, pues va a partir de un *factum*, de un hecho (el "hecho" del conocimiento que, según él, estaba expresado en la física de Isaac Newton) y va a ir hacia atrás, hacia las condiciones de posibilidad que ese *factum* tiene por detrás.

Es una tradición metodológica larga y dilatada en la que Marx se inscribe y por eso él hace lo mismo, invierte –en su "modo de exposición"- la historia y la ubica al final del primer tomo de El Capital.

Para hacer más comprensibles y más fáciles las cosas, para permitir una "entrada" menos compleja a la problemática de El Capital, en este seminario de lectura –lo decimos abiertamente pues, como vimos en la primera clase, la mejor manera de controlar la ideología no es obviarla ni esconderla sino, por el contrario, intentar siempre explicitarla, nunca dejarla en las sombras- no respetamos el orden lógico de exposición Marx. Si se quiere, para facilitar la tarea (por eso decíamos al principio que toda aproximación es como una escalera que luego de usarla hay que abandonar y tirarla) nosotros vamos a intentar un camino en cierto sentido más "tradicional" (más "tradicional" en el sentido que es más cronológico, pero menos "tradicional", en otro sentido, porque permite visualizar en primer plano los presupuestos que tiene la teoría del valor). Por eso sugerimos empezar por la historia y leer antes el capítulo XXIV que

el primer capítulo sobre el valor. Entonces antes de leer qué es la mercancía, qué es el valor, vamos a leer qué fue la acumulación originaria, o sea de dónde viene todo esto, cual fue su proceso histórico de constitución.

¡Marx lo pone al final!, no podemos nunca olvidarlo...Su perspectiva, si nos permiten una analogía un poco brusca, es como esas películas que empiezan mostrando el crimen y al asesino (en nuestro caso: la explotación y la dominación capitalista –el crimen- y el capital –el asesino-) y luego van hacia atrás, hacia las condiciones que llevaron al crimen (en nuestro caso la acumulación originaria).

Pero nosotros invertimos su inversión y lo vamos a leer antes de empezar a leer El Capital. Empezamos El Capital por averiguar la historia previa de los personajes y después vamos al asesinato. Un estilo, un orden, más tradicional –distinto al de Marx- pero quizás más accesible, más fácil para comenzar. Por eso sugerimos leer primero el fragmento de los Grundrisse subtitulado "Formas que preceden a la producción capitalista" y el capítulo XXIV de El Capital sobre la acumulación originaria antes de empezar a leer El Capital por su primer capítulo. Pero siempre recordando que Marx, por una explícita decisión metodológica lógico-dialéctica, sigue un camino inverso.

Entonces, decíamos, que la primera totalidad concreta que aparece en El Capital es la categoría de "capital" -que es "concreta" porque reúne dentro de sí a su adversario, a su enemigo, a su elemento contradictorio inmanente: la "fuerza de trabajo"-.

En cuanto a esta última categoría es más concreta que la de "trabajo" en general. ¿Por qué? Porque el trabajo, sin determinaciones históricas específicas, en su carácter general, existió siempre que existió una comunidad humana. Para poder vivir y reproducirse el ser humano necesita trabajar. Antes de la esclavitud, en el modo de producción asiático, en la esclavitud, en el feudalismo, en el capitalismo y probablemente en las sociedades poscapitalistas también (aunque allí habría que precisar esto –no entremos en ese debate-). Por ello la categoría de "trabajo" en general, sin determinaciones específicas, sin "nombres y apellidos" históricos, es abstracta, mientras que la categoría de "fuerza de trabajo" es más concreta porque encierra mayor cantidad de determinación (pues sólo en determinadas condiciones históricas específicas la capacidad humana de trabajar se transformó en una mercancía que se compra y se vende en el mercado). Lo mismo vale para la comparación entre el "trabajo" en general, definido por Marx como un proceso de intercambio entre el sujeto humano con la naturaleza y las condiciones objetivas, y la categoría de "trabajo abstracto" que tiene determinaciones históricas muy precisas correspondientes, no a toda la historia humana, sino a las relaciones sociales mercantiles.

La categoría de "capital" se define, entre otras maneras, como "dinero que se valoriza", entonces reúne dentro suyo la categoría previa que es la de "dinero" y a su vez es un "valor" porque en la relación de intercambio del capital con la fuerza de trabajo, ahí está la relación de valor, que consiste en un intercambio de equivalentes (por eso es valor) pero un valor que en realidad es un intercambio desigual de equivalentes. En consecuencia la categoría de "capital" reúne dentro suyo a la categoría de "valor", a la categoría de "dinero", a la categoría de "fuerza de trabajo", y, como cuando el capital compra fuerza de trabajo está comprando una mercancía, también reúne a la categoría de "mercancía". Es –si nos permiten la comparación- como una gran bolsa que integra todas las categorías previas. Por eso es la primera totalidad concreta construida teóricamente. Hasta allí, aparentemente, es lo más concreto que aparece en El Capital, pero si uno sigue leyendo la obra, sobre todo los Tomos II y III se da cuenta que lo que en el libro I aparecía como lo más concreto, después eso mismo pasa a ser abstracto. Porque entre el "capital" en general y el "capital industrial" o el "capital bancario" ya hay múltiples mediaciones.

¿Qué es más concreto: el "capital industrial", el "capital que vive de la usura" o el "capital" a secas? Obviamente el "capital industrial" y el "capital que vive de la usura" porque ambos tienen dentro de su propia definición muchas más determinaciones, son categorías más ricas y complejas.

Entonces, siempre según el esquema que hemos adoptado como pretexto para discutir estos escritos metodológicos, el "capital industrial", el "capital bancario", el "capital que devenga interés", etc., pasan a ser nuevos tipos de categorías explicativas (nivel (5)).

Otro ejemplo: el "valor" que en el esquema estaba en el nivel (3) y, cuando se integra al nivel (4), al de la totalidad construida, adquiría un sentido más concreto que la categoría de "mercancía" (nivel 3), ese mismo valor que en el Tomo II y sobre todo en el III -cuando se habla del mercado, o sea, no del espacio de la producción sino del espacio de la circulación- se va a transformar en un "precio". Allí, en esa transformación, los principales economistas neoclásicos, liberales, le cuestionan a Marx el pasaje de valores a precios de producción. Allí hay un pasaje epistemológico.

En gran parte –por no decir en todas- de las impugnaciones neoclásicas contra El Capital hay presupuesto un inmenso salto –sin mediaciones- que en el plano de la lógica es completamente inválido, pues ellos pretenden refutar la argumentación del capítulo primero del Tomo I apelando a "evidencias" empíricas e inmediatas del espacio de la circulación y el consumo correspondientes, según el método de exposición de Marx, al Tomo III. Por ello mezclan niveles del discurso sin dar cuenta de los términos medios, de las mediaciones, de los nexos lógicos entre planos tan diversos entre sí (porque se ubican, cada uno de ellos, en terrenos de determinaciones sumamente desiguales).

Entonces el pasaje del tomo I al tomo III es el eje de todos los cañonazos de la economía neoclásica contra el marxismo. Como verán... el debate del método alguna importancia tiene...

De manera que en la exposición de Marx el valor se transforma en precio de producción, el capital se transforma en sus formas particulares de manifestarse, etc.,etc.. Entonces esas categorías explicativas corresponden –en el tomo II y sobre todo en el III- al nivel (5) del esquema.

Luego, se reúnen en su conjunto (o por lo menos hacia eso tienden, porque en vida Marx no llegó a realizarlo) en el nivel (6). ¿Por qué no pudo? Pues por la sencilla razón de que se murió antes. No llego a la totalidad concreta más abarcadora, aquella que reúne dentro de sí la totalidad de los niveles anteriores (muchísimos niveles (4), según nuestro esquema), muchísimas totalidades concretas más pequeñas. La totalidad concreta (6) sería como una inmensa totalidad de totalidades. Y él no llegó porque según su primer plan de redacción de El Capital, según los Grundrisse, y según sus cartas (por ejemplo a F.Lasalle del 22/II/1858), él plantea que pensaba escribir seis libros –de los cuales El Capital, incluyendo tomo I al III, sería sólo el primero- y el último de todos iba a estar centrado en el "mercado mundial", la gran totalidad de totalidades. No llegó a escribirlo. Se murió antes.

O sea que según ese plan –una aspiración seguramente terrible y angustiante para un investigador obsesivo como Marx porque es sencillamente imposible de desarrollar para una sola vida humana- El Capital (insistimos: incluyendo el I, que publicó en vida, y el II y el III, póstumos) era el primero de los libros, el segundo iba a ser del trabajo asalariado (del cual incluyó la parte del salario dentro de El Capital pero no lo escribió nunca); el tercero iba a ser sobre la renta del suelo (del cual incluye una sección en el tomo III de El Capital pero que tampoco llegó a escribir), el libro cuatro iba a ser sobre el Estado (no lo escribió nunca: de ahí se aferran muchos impugnadores para sostener que "Marx no tiene una teoría política". A nuestro modo de ver eso es muy discutible,

aunque tiene un gran consenso universitario académico nosotros no compartimos ese juicio. Creemos que sí hay una teoría política en El Capital. Luego lo veremos...). ¿Por qué el Estado iba a ser el tema del libro cuarto?. Porque el Estado sería una totalidad concreta que reúne dentro de sí al "capital" (libro primero), al "trabajo asalariado" que es su enemigo (libro segundo) y a los "propietarios terratenientes" (cuya fuente de riqueza es la renta del suelo, libro tercero). El Estado es, según este plan de redacción totalmente dialéctico, la primera totalidad concreta que incluye dentro de sí como determinaciones, los otros tres libros. Todo el plan sigue, como todo el método de Marx, un ordenamiento lógico dialéctico. No planeó los libros al azar (aun cuando no pudo escribirlos todos, porque se murió antes), sino según un ordenamiento absolutamente dialéctico, desde lo abstracto a lo concreto, desde lo más simple a lo más complejo, exactamente igual que la exposición lógica de El Capital que es el libro que sí publicó en vida y que nosotros intentamos descifrar e interrogar.

Pero el Estado-nación no está aislado, y hoy (año 2000) más que nunca, hay muchos estados... Y se vinculan entre sí de múltiples maneras pero fundamentalmente mediante el intercambio comercial. Entonces, siguiendo con el plan, el libro quinto iba a ser sobre el comercio internacional (el nexo entre todas las totalidades concretas condensadas en cada Estado-nación) y el libro sexto, finalmente, al cuál él pensaba dedicarse, iba a ser la gran totalidad concreta que iba a reunir dentro de sí todas las totalidades particulares (el capital, el trabajo asalariado, la renta del suelo, todas integradas en cada Estado-nación) junto con las mediaciones (comercio internacional): el mercado mundial. Marx no llegó a escribirlo. Pero hay economistas del siglo XX que intentaron completar ese plan de investigación en la misma línea de Marx.

El mercado mundial correspondería en el esquema al nivel (6), la totalidad concreta que le permitiría a Marx explicar (7), la realidad social. Hacia ese objetivo se dirige la ciencia, explicar la totalidad concreta –base de toda praxis revolucionaria, pues, según recordaba Lenin, "sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario"- para volver a (1) pero ya en otro plano. Digamos que (6) y (1) son lo mismo, pero con la diferencia que (6) es el producto del trabajo teórico mientras que (1) no lo es.

Allí viene la crítica que le hace Marx a Hegel. Marx sostiene que Hegel se confundió al tomar (1) por (6), al confundir el concreto pensado (producto de la actividad teórica del científico) con el concreto real (que no es producto de la actividad teórica).

¿En que tuvo razón Hegel, según Marx? Pues en darse cuenta -contra todos los precursores empiristas del positivismo- que el conocimiento es una construcción, que el conocimiento no nos da la pauta de cómo es la sociedad a partir de la inmediatez de la experiencia sensible sino que se construye. Esa es una idea interesantísima de Hegel que a su vez Hegel no la inventa porque la toma en su gran parte de Kant. Para Kant el conocimiento es una construcción, un descubrimiento fundamental, porque hasta antes de Kant todos pensaban que el conocimiento consistía en adecuarse al objeto y punto. Unos decían que eso se hacía mediante los sentidos (empiristas), otros decían que mediante la razón (racionalistas), otros decían mediante el intelecto humano e intelecto divino (tomistas medievales), etc. Recién a partir de Kant se plantea que el conocimiento no es adecuarse, ¡es una construcción!.

Hegel lo retoma y lo desarrolla, Marx hace suyo eso. Pues entonces, ¿en qué falló Hegel, según Marx? Falló en confundir ese concreto construido en el plano de la teoría científica con el concreto real de la sociedad. Porque para Hegel la sociedad no era más que una forma de manifestarse de la Idea en su despliegue, en su devenir. El Estado, por ejemplo, es para Hegel la Idea encarnada, realizada, el Estado es el despliegue de la Idea

en la esfera del Espíritu objetivo. La sociedad humana y sus instituciones, la sociedad civil, el Estado, son partes del Espíritu objetivo. El Espíritu absoluto correspondería, siempre según Hegel, a la filosofía, el arte, y la religión.

Entonces ahí se confundió Hegel: en creer que lo concreto pensado (6) como resultado de la teoría –lo cual es correcto, según Marx- también se extendía a que lo concreto real ((1)la sociedad capitalista, el Estado, etc.) era igualmente un producto del Espíritu. Eso es erróneo, allí reside el punto flojo del idealismo de Hegel.

¿Problemas de este esquema que tomamos de Dussel? Señalamos uno solo para que discutirlo... el pasaje de (1) a (2). ¿Por qué? Porque aparentemente, si somos fieles a este esquema, habría posibilidad de tener, aunque sea caótica, una totalidad plena de (1) en el nivel (2). ¿Cómo? A través de los sentidos, de la experiencia inmediata. Existiría la posibilidad de tener un acceso inmediato (2) a la realidad (1)... aunque allí (2) sea caótico. Hoy en día la epistemología crítica y todas sus vertientes no aceptarían nunca eso. La crítica vendría por el argumento que, cuando un científico va a observar la realidad: ¿qué hecho selecciona?, ¿desde dónde observa? ¿a partir de qué horizonte?. A partir de una ética, de una escala de valores, de una ideología, de un paradigma, de una concepción del mundo. Incluso hasta Karl Popper, que es un positivista fuerte, diría que los hechos –al menos en parte- se seleccionan a partir de una serie de hipótesis. Nadie va ingenuo al laboratorio a estudiar un fenómeno natural (físico, químico, biológico, etc)... y cuando se trata del estudio de la sociedad tampoco. Ningún científico va "vacío", como si fuera una hoja en blanco, a anotar hechos particulares y de ahí a extraer -por inducción- leyes generales.

Esa imagen clásica para explicar las ciencias es absolutamente deformada. Todos vamos -algunos explícitamente, otros implícitamente- contando como mínimo con una serie de hipótesis, por no mencionar la ideología, la toma de posición política y la ética. Siempre se va, como mínimo, con una serie de hipótesis. Cuando no las tenemos, no sabemos adónde ir. Cualquiera que haya hecho una investigación sabe que si no tiene una hipótesis le cuesta muchísimo empezar, no sabe por donde comenzar.

Entonces uno siempre va cargado con algo. Por eso...críticas posibles a este esquema... ¿Es posible (2) en su enfrentamiento con (1) sin tener antes (4)? Este es un problema (ustedes van a ver cómo en el esquema hemos rellenado con una línea de "X" entre (1) y (2) para señalar dónde reside la dificultad) que tenemos que discutir la clase que viene. Por eso Karel Kosik, en un libro maravilloso que se llama Dialéctica de lo concreto, planteaba que Marx pudo empezar en el nivel (3) a exponer lógicamente El Capital –es decir, por la mercancía- cuando previamente en el campo de la investigación había llegado a (4) –la totalidad concreta-. Sólo pudo partir de lo simple cuanto ya tenía por detrás la teoría. Sólo pudo ir a la categoría indeterminada cuando tenía por detrás el gran conjunto de hipótesis que era la teoría de El Capital. Jamás hay un acceso inmediato si no tenemos ni contamos por detrás hipótesis que nos permitan seleccionar qué hechos vamos a tomar. Cuando Marx habla de la población está hablando de eso. ¿Qué tomamos como base?. ¿Desde dónde lo seleccionamos? Tenemos que seleccionarlo desde algún lado, no hay acceso inmediato.

Ese es entonces quizás el principal problema de este esquema –que igual nos facilita enormemente manejarnos con la Introducción a los Grundrisse- pues esta numeración puede llegar a proporcionar o dejar abierta la puerta para que alguien piense que se puede llegar a tener (2) sin tener antes (4), sin tener una teoría, sin tener tampoco un conjunto de hipótesis, sin seleccionar desde algún marco previo.

Pequeñas preguntas para seguir discutiendo: ¿A qué hace referencia (1)? ¿Cuál es el sujeto real y existente? El capitalismo, eso es (1), la sociedad capitalista.

¿Por dónde comienza la exposición? En el plano de la lógica, la exposición se extiende de (3) a (6). Porque la exposición lógica no va de (2) en adelante, El Capital no empieza por (2), empieza por el nivel (3) en la exposición. La gran síntesis dialéctica va de (3) en adelante. De (2) a (3) hay un proceso de análisis que es previo, que corresponde a la etapa de la investigación no a la de la exposición.

¿Cuál es la dirección? Ese ascenso de lo abstracto a lo concreto (de (3) en adelante...) es la dirección del método de Marx: ir de lo abstracto a lo concreto en el campo de la teoría habiendo partido del concreto real. Lenin sintetizaba esta metodología diciendo: "concreto-abstracto-concreto", o sea partir de (1) –concreto real-, pasar por (3) –abstracto- para luego de recorrer todas las mediaciones volver a (1) en otro nivel, en el nivel (7) –concreto real conocido-. Pero específicamente en el campo de la lógica el método va de lo abstracto a lo concreto.

¿Cuál es el sujeto? En todo ese proceso el sujeto es el capital y ahí Marx sigue tal cual la Ciencia de la Lógica de Hegel. Porque en la Lógica de Hegel el sujeto es el concepto, hay una lógica del ser, después deriva en la lógica de la esencia y de ahí deriva a la lógica del concepto. Y el resultado final para Hegel es el concepto que engloba todos los anteriores. Con El Capital pasa lo mismo, es un resultado final que engloba todos los anteriores. Por eso Marx lo expone de manera invertida: parte del resultado final, que después nos vamos a dar cuenta que engloba todos los procesos anteriores. El capital, como relación social, existía antes que el capitalismo, ya en la edad media había capital pero de manera subordinada. Recién en el capitalismo es el capital la categoría que subordina a todas los demás, al dinero, a las mercancías, en todos los planos...La lucha que vivimos todos lo días hoy en la Argentina y en el mundo consiste en que el capital quiere subsumir la educación, la salud..., es una lucha por expandirse cada vez más, conquistar nuevos territorios sociales, profundizar y renovar periódicamente el pasaje de la subsunción formal a la real.

¿Qué son las categorías? Las categorías para Marx son las relaciones. Su lógica no es una lógica de "Sujeto-Predicado", es una lógica de relaciones. Lógica de "Sujetos-Predicado" sería decir: "la silla es negra", hay un sujeto –la silla- que tiene un atributo, una característica, una nota, un predicado –ser negra-. La lógica que maneja Marx no remitiría a "la silla es negra" sino a "¿qué relación hay entre dos sillas y cómo cada una de ellas adquiere su sentido a partir de esa relación?".

El valor, por ejemplo, es una relación social de producción; el dinero es una relación social de producción, el capital es una relación social de producción. Todas estas categorías son relaciones sociales por lo tanto no las define en función de una sustancia con un accidente, un sujeto con un predicado, sino a partir de relaciones. Por eso es una lógica relacional. Pero que existe no sólo en el campo del mundo conceptual -(B) en el esquema- sino también en la realidad –(A) en el esquema-.

Cuando decimos que la categoría de capital hoy quiere subsumir la cultura, la educación, etc., y todo de lo que no puede subsumir trata de desmembrarlo y derrotarlo, estamos diciendo que no hay una categoría "volando" en la sociedad argentina, existe en el campo de la teoría pero existe también en la realidad.

Antes de los Grundrisse y de El Capital, Marx ya lo discute en Miseria de la filosofía (1847) en su debate con Proudhon. Allí hay un pequeño capítulo que se llama "El método" y ahí Marx formula qué entiende él por una categoría. Dice: "una categoría es una relación social que existe además de en mi cerebro en la realidad". No está hablando sólo de las categorías teóricas sino de categorías que expresan relaciones sociales históricas.

Como este seminario tiene por objetivo realizar una lectura metodológica de la obra de Marx: El Capital, vamos a intentar profundizar en todo lo que vimos hoy. Así

que no hay que asustarse si algo no se entiende. Vamos a volver sobre esto. En las tres clases que vienen vamos a intentar recorrer los momentos fundamentales de la génesis histórica del método dialéctico, para poder dar cuenta de qué descubrimientos previos de la historia de la epistemología crítica y dialéctica –principalmente en el terreno de la filosofía clásica alemana- se hizo cargo Marx y qué perspectivas cuestionó, para terminar planteando, a partir de la sugerencia de Lenin, qué elementos de la Ciencia de la Lógica de Hegel Marx utilizó en el primer capítulo de El Capital, el más complejo de todos y probablemente el núcleo arquitectónico central de su teoría crítica.

La lógica formal, la lógica trascendental y la génesis histórica del método dialéctico

A partir de determinadas intervenciones de los compañeros, que planteaban la necesidad de refrescar o de aclarar ciertos presupuestos históricos en torno al método de Marx en su crítica de la economía política (tarea que nosotros abordamos a partir de la Introducción de 1857 a los Grundrisse) vamos a intentar esquematizar la génesis histórica del método dialéctico para poder observar qué adopta y qué critica Marx de lo que se ha denominado "la filosofía clásica alemana" (particularmente Kant y Hegel), fundamentalmente en lo que el autor de El Capital llamaba "el modo de exposición". Un problema que es importantísimo e imprescindible para comprender a fondo el capítulo primero de El Capital, cuyo "armazón categorial" está armado de algún modo sobre este telón de fondo que se remonta a la crítica que realiza Hegel en su Ciencia de la Lógica de Aristóteles y de Kant. Entonces la idea sería discutir la génesis de la lógica dialéctica y del método dialéctico que Marx utiliza para exponer su teoría del valor.

Este problema se remonta a un debate antiguo, como decíamos en la otra clase, que comienza con los griegos. Quien descubre el principio central de la lógica, disciplina que a partir de Aristóteles va a comenzar a denominarse "lógica formal", es Parménides (quien vivió en Elea a fines del siglo VI a.C.-principios del siglo V aC.). Él es el primero que descubre ese principio, el de identidad. Inexplicablemente, la filosofía académica tradicional lo llama, junto a otros muchos pensadores de la antigüedad, "presocrático", como si su obra sólo tuviera el sentido de introducir a Sócrates y a sus discípulos (Platón y Aristóteles). No es una equivocación llamarlos así, sencillamente expresa un punto de vista ideológico.

Pues bien, Parménides pertenece a la antigüedad griega. En esa época -para decirlo muy brevemente porque no es nuestro tema de estudio- la filosofía no se había separado todavía de otras formas discursivas como la poesía, por ejemplo. Porque después van a ser dos mundos completamente diversos. En ese momento muchos de los grandes pensadores eran filósofos y poetas al mismo tiempo. Por eso Parménides escribe un poema filosófico y descubre el principio de identidad. Él no lo llama así, ese nombre lo adquirirá posteriormente. Dice lo siguiente: "Necesario es decir y pensar que sólo el ser es; pues el ser es, y en consecuencia la nada no es".

Esta afirmación parece una obviedad del sentido común, pero que no lo es. Cuando él nos dice que "el ser es el ser y la nada no existe" nos está ya planteando una concepción metafísica del universo, del cosmos, por la cual lo fundamental es la identidad de todo lo que existe, eso que él denominaba "el ser".

Aclaremos rápidamente que en la filosofía hay distintas disciplinas, una de ellas se ocupa de estudiar lo que existe, se llama ontología, otra de ellas se ocupa de estudiar formas de razonamiento correctas o incorrectas, se llama lógica. Pues bien, en Parménides la lógica y la ontología estaban unidas, o sea que los principios de la lógica que él descubre no están circunscriptos únicamente para las formas de razonar humanas, subjetivas, pertenecientes a un individuo, sino que Parménides sostiene que están en la realidad misma. Son ontológicas, están en la misma realidad. ¿Cuál era esta noción? Sencillamente: que el universo era idéntico a sí mismo. El cosmos era idéntico a sí mismo (aquello a lo que él denominaba el ser). Por lo tanto de ahí deducía que era imposible que existiera el movimiento porque para que existiera el movimiento se

tendrían que dar ciertas condiciones que son imposibles. Porque el movimiento, ¿en qué consiste? En pasar de un lugar donde existe algo, llamémoslo "el ser", a un lugar donde todavía no está, es decir que moverse (o cambiar o transformarse, etc.) consiste en ir desde un punto donde uno está –digamos convencionalmente "el ser"- a otro lugar donde uno no está y hacia donde se dirige –digamos convencionalmente "la nada"-. Ese traspasar, ese moverse, ese transformarse, ese cambiar, desde un lugar hacia otro presupone que hay un lugar o un momento donde uno todavía no está, no llegó, no es nada, donde en definitiva aún no existe nada. Para que el movimiento, el cambio, el devenir, la transformación, etc.,etc., fuesen posibles, se tendrían que dar –no sólo en el pensamiento humano sino también en la realidad misma- esas condiciones.

El presupuesto de Parménides era que "la nada" y el "no ser", no se pueden pensar, es decir, que "todo lo que existe es ser". Él concebía un universo completo y compacto que no tenía ningún resquicio de vacío por ningún lado. Y pensar en el movimiento implicaba aceptar que había un espacio donde aún no existiera nada, hacia donde se dirigiera el ser. Es siempre el mismo razonamiento circular: no puede haber diferencia, no puede haber nada, no puede haber movimiento, por lo tanto no puede haber múltiples entes (en filosofía se denomina "ente" a un objeto que existe), no puede haber múltiples entes porque para que haya múltiples entes tiene que haber, si tomamos en cuenta cada uno de ellos, un lugar donde uno esté –por ejemplo la silla- pero también tiene que haber otro lugar donde ese mismo ente no esté, y eso equivale a "la nada", al "no ser" y eso es impensable.

A partir de este razonamiento, mitad filosófico y mitad poético (pues él lo expresa en un poema) Parménides está sentando las bases de toda una concepción del mundo que va a tener en el pensamiento, en la teoría y en la ciencia una larga descendencia ideológica, incluso hasta en nuestro presente. Por eso sería un grave error creer que todo esto es simplemente un "jueguito de palabras".

Nuestro sentido común, por ejemplo, nuestra manera habitual de pensar las cosas y la realidad, antes de que hagamos alguna reflexión crítica sobre algún asunto, ese sentido común cotidiano se maneja con esta concepción de la lógica formal que se remonta al pensamiento de Parménides. El sentido común no es "natural" ni "obvio" ni "espontáneo", es el producto, el resultado de un proceso de larga decantación que llevó siglos sedimentar. En esa sedimentación, que nosotros vivimos y experimentamos como "natural" y "obvia", están sólidamente afincados, sumamente cristalizados, los principios de la lógica formal aristotélica (y parmenídea). Gramsci lo va a estudiar como la construcción de un largo proceso de hegemonía. Lo que llamamos sentido común es "el resultado de", nunca es el punto de partida. Por eso nuestro sentido común se maneja con estos principios, el primero de los cuales fue descubierto y expresado por primera vez por Parménides.

Así, de este modo, Parménides es el primero que formula de manera todavía poética y no formalizada, no rigurosa, el principio de identidad. Quién lo va a formalizar después de él, es Aristóteles (384-322 aC.). Aristóteles, según Kant, es quien funda la lógica, la descubre y la deja tal cual, la clausura, porque durante veinte siglos la lógica de Aristóteles quedó prácticamente idéntica a sí misma, sin modificaciones. Nadie le agregó nada, todos giraban alrededor de eso. (Aristóteles pertenece al siglo tres antes de Cristo donde ya está diferenciaba la ciencia por un lado, la filosofía por otro, la poesía por el otro).

¿Qué planteó Aristóteles? Entre muchísimas otras cosas, planteó la necesidad de separar en los discursos el contenido de la forma. Para poder lograr una economía de operaciones en lugar de analizar en todo discurso el contenido para ver si es correcto o no, él descubrió que los razonamientos, las formas de pensar, eran comunes, había

determinado número, incluso fijo y limitado, de maneras de razonar. Entonces él separa el contenido de la forma, señala determinada cantidad de formas y dice que a partir del análisis de estas formas, sin meterse en el lío del contenido, cualquiera puede determinar si un razonamiento está bien armado o está mal armado, si es correcto o incorrecto, si es válido o inválido. Entonces se ahorra un trabajo enorme: un discurso que, más allá de que sea un reaccionario o un progresista quien hable, etc, etc, si está mal armado, si cae en determinadas contradicciones formales, si viola determinadas formas lógicas supuestamente universales, entonces es lícito decir que "este tipo de razonamiento es inválido". Aunque la persona que está hablando sea progresista y uno comparta su ideología, si está mal armado es incorrecto y no es válido. Entonces el aporte de Aristóteles consiste en partir de este descubrimiento de Parménides y formalizar la lógica, formalizar las variables del discurso.

Por ejemplo si decimos "la mesa es blanca", tanto "mesa" como "blanca" pueden ser reemplazadas por variables sin que se modifique la forma, para el caso pueden ser reemplazadas por "S" (sujeto) y "P" (predicado). Entonces si formalizamos "la mesa es blanca" nos queda "S es P". Y así de seguido... Operando de ese modo con el lenguaje se pueden descubrir y diferenciar formas válidas de formas inválidas del discurso.

Por eso lo que hoy se denomina "lógica clásica" es la lógica aristotélica, también entendida como lógica formal (pues separa forma lógica de contenido material, se queda con la forma y opera con la forma). Aristóteles encontró que una de las formas de razonar es el silogismo que está formado por tres tipos de juicios, etc, etc, (temas que no son nuestro objeto de estudio). Si Aristóteles formalizó las variables del discurso (por ejemplo "S"-sujeto- y "P-predicado-), la lógica formal de los siglos XIX y XX dio un paso más y formalizó también las constantes del discurso humano. Por ejemplo en la proposición "todos los hombres son mortales", Aristóteles simplemente reemplazó "hombres" y "mortales" y le quedó "Todos los S son P". Y listo, desde allí operaba para ver si los razonamientos estaban bien o no armados. En cambio la lógica de los siglos XIX y XX, que se llama "lógica matemática" o "lógica simbólica" o "logística" –tres sinónimos- formalizó también las constantes del discurso. En nuestro ejemplo: ¿cuáles son las constantes? Las constantes son aquellas expresiones del lenguaje que no pueden reemplazarse por una variable, en este caso: "Todos" o también "son". La lógica matemática escribiría esa misma proposición que Aristóteles formalizó con "S" y "P" –"Todos los S son P"- de este otro modo: "(x) Hx→Mx", que se lee así: "Para todo x, si x es hombre entonces x es mortal". Ustedes verán que acá, en esta nueva formalización, han desaparecido completamente las expresiones del lenguaje hablado y se han reemplazado por signos matemáticos. Por ello a este nuevo capítulo de lógica, la de los siglos XIX y XX, que sigue siendo formal como la de Aristóteles, pero que ha agregado nuevos capítulos a la lógica, se la denomina "lógica matemática".

Muy bien, lo que a nosotros nos interesa destacar acá es que Aristóteles formalizó principios lógicos que supuestamente no valdrían sólo para el campo del discurso o sea del lenguaje que uno utiliza cuando habla sino que también valdrían para la realidad misma (en la lógica matemática de los siglos XIX y XX esta suposición se modificó y muchos lógicos sostienen que las leyes de la lógica son vacías, no nos hablan acerca de la realidad, un cambio notable en relación con el pensamiento de Aristóteles, pero bueno, a nosotros aquí ese debate no nos interesa).

Entonces, para Aristóteles las leyes lógicas, las regularidades invariables en todo discurso coherente –que no se contradice y que no dice contrasentidos- valen no sólo para la lógica sino también para la ontología, para lo que existe, para la realidad al margen del sujeto que piensa y que razona. Los principios serían básicamente tres y así quedaron inalterados durante vente siglos.

(Aclaramos que la negación lógica, que equivale a nuestro "no" del lenguaje común, se escribe con un menos: "-". La conjunción lógica, que equivale en nuestro lenguaje a la "y", se escribe con un punto: ".", y la disyunción, que equivale en nuestro lenguaje a una "o" se escribe con un pequeño triangulito dado vuelta o una v corta: "v",etc,etc).

Entonces tenemos:

El primer principio, que es el que descubre Parménides (quien no lo formaliza):

* Principio de identidad: [A = A] (que se lee simplemente como "A es igual a A") también [A → A] o también [A ≡ A].

El segundo principio es casi lo mismo pero expresado de otra manera es:

* Principio de no contradicción: se escribiría así: [- (A . –A)] y se lee así: "no es posible que se dé al mismo tiempo A y no A" lo cual implica que el signo lógico de negación, que equivale en nuestro lenguaje hablado a decir "no" se escribe con un menos: "-" o también con este otro signo: "¬". ¿y qué hace? Pues niega toda la proposición que viene después. ¿Cuál es esa proposición? La que dice que "A" y su contradictorio, es decir, "no A" se pueden dar al mismo tiempo. La negación antes del paréntesis está expresando que esa posibilidad está prohibida, está cancelada. O se da una o se da la otra pero las dos al mismo tiempo no pueden darse, no pueden ser verdaderas porque eso es contradictorio. Entonces el principio de no contradicción, absolutamente fundamental en toda la lógica formal, plantea que dos elementos contradictorios entre sí no pueden ser ambos verdaderos. Sólo uno de ellos vale como verdadero y el otro, su contradictorio, necesariamente –sí o sí, no hay margen de posibilidad- tiene que ser falso.

Vamos a ver más adelante cómo Marx, en el capítulo primero de El Capital, utilizando la Lógica de Hegel va a partir de la mercancía, una categoría que encierra dentro de ella el "pecado" de ...una contradicción. Por eso es tan importante esto.

Pues bien, si el primer principio es el de identidad y el segundo de no contradicción, ¿cuál es el tercero?

* Tercer principio: se llama principio del tercero excluido. Se escribiría así:

[A v – A], lo cual se lee así: "o se da 'A' o se da 'no A'", lo cual equivale a la siguiente fórmula:

[-(-A . - -A)], lo cual se lee así: "no es posible que 'A' sea falsa y 'no A' también sea falsa. Una de dos, o la primera 'A' es falsa, o la segunda 'no A' es falsa, pero las dos no pueden ser falsas. Está excluida esta tercera posibilidad".

Intentemos explicar esto mismo con ejemplos de la vida cotidiana. Principio de identidad: toda cosa es idéntica a sí misma, esta silla es una silla, pues entonces no es un caballo. Si alguien nos dice que esta silla es un buque o es una bomba atómica está necesariamente equivocado. Esta silla es esta silla, sería contradictorio afirmar que esta silla es un helicóptero. O sea que es una silla, "A" según la formulita, y sería contradictorio decir que "A" es... una no silla, una "no A". Es contradictorio afirmar que una cosa es una cosa y al mismo tiempo es otra cosa distinta. Y para toda esta lógica de Aristóteles la contradicción está prohibida por eso la legitimidad del principio de no contradicción. La contradicción es algo que cancela la racionalidad, la contradicción es algo que viola la verdad, que rompe la validez de un razonamiento.

Entonces tenemos que según el principio de identidad toda cosa es igual, es idéntica, a sí misma. Por lo tanto o esta cosa es una silla o no es una silla. No se puede dar que esto no sea silla y que sea una silla al mismo tiempo. Por ahora mantengámonos con un solo elemento, después vamos a ver cómo Hegel introduce la siguiente afirmación que "enloquece" y "descontrola" toda esta lógica, pues Hegel sostiene que afirmar "A = A" equivale a estar diciendo que "A no es = B", por ello para Hegel no

hay ningún problema en decir que una silla no es igual a una campera. La silla es igual a la silla y también se puede decir la silla no es igual a la campera. Ambas proposiciones no son contradictorias.

Pero antes de ingresar el mundo de Hegel y su lógica dialéctica mantengámonos en el de Aristóteles y su lógica formal. En ésta última, "el pecado" que no se pude cometer es la contradicción pues ella es la que viola todo.

Entonces según el principio de no contradicción, no se puede dar que algo sea verdadero y falso, al mismo tiempo: o esto es una silla o no lo es, pero decir las dos cosas al mismo tiempo sería reafirmar algo contradictorio.

Insistimos: esto puede llegar a parecer un gran trabalenguas, un gran juego de palabras, pero después vamos a ver qué papel juega todo esto en la exposición de Marx en El Capital.

Y el principio del tercero excluido nos diría que: o bien es falso que "esto es una silla" o bien es falso que "esto no es una silla", pero las dos no pueden ser falsas al mismo tiempo. O "llueve" o "no llueve", pero las dos no pueden ser falsas.

El principio de no contradicción dice que los dos contradictorios no pueden ser verdaderos al mismo tiempo. El de tercero excluido nos dice lo contrario, que los dos no pueden ser falsos. Las dos contradictorias no pueden ser verdaderas al mismo tiempo y tampoco pueden ser ambas falsas. Tiene que haber una verdadera y una falsa, o llueve o no llueve. Las dos no pueden ser falsas, esta lógica no la puede concebir.

Entonces para terminar con Aristóteles estos son los tres principios fundamentales de su lógica, la lógica formal que siguió tal cual, dicen algunos hasta el siglo XX, incluso después de Marx. Entonces Aristóteles se mantuvo más de veinte siglos firme con esta lógica que empezó desarrollando y formalizando lo que había empezado Parménides.

Muy bien, en forma paralela a Parménides, otro griego que se llamaba Heráclito, que también escribía como Parménides en una época donde no se había diferenciado aun la poesía de la filosofía, planteó entre muchos otros fragmentos que se conservan de su obra una visión radicalmente opuesta de Parménides donde lo fundamental no es la identidad sino la contradicción. Lo fundamental no es la permanencia sino el movimiento. Tiene un fragmento célebre, siempre citado, que sostiene que "nadie se puede bañar dos veces en el mismo río" porque la primera vez que introduce el pie lo saca, a la segunda vuelve a meter el pie aunque sea a los treinta segundos y ya ese río no es el mismo y uno tampoco. Entonces es una visión del universo radicalmente opuesta a la de Parménides.

Heráclito sostiene, en uno de sus fragmentos famosos, que: "Este cosmos, el mismo para todos, no ha sido creado ni por los dioses ni por los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego viviente, que se enciende según medida y se extingue según medida". A Lenin le encantaba este fragmento y pensaba que ese fragmento número treinta –según la ordenación posterior de los escritos de Heráclito- es el resumen de la filosofía marxista, no del pensamiento de Marx sino de la concepción dialéctica del mundo y del universo. En primer lugar porque, aun de manera obviamente ingenua -no quiero usar la palabra "primitiva"- o casi infantil, es sumamente importante porque -dice Lenin- allí Heráclito está negando que el mundo haya sido creado, plantea que el mundo es eterno, y por lo tanto afirma la eternidad de la materia. Segundo, porque plantea que hay determinadas regularidades –germen, según Lenin, de las leyes- en ese proceso de desarrollo y movimiento: "se enciende según medida, se apaga según medida". El cosmos es fuego según Heráclito y ese fuego se apaga y se enciende según medida.

Entonces, a partir de Heráclito, surge otra línea de pensamiento que no se formalizó sino hasta Hegel. Es una concepción opuesta a la de Parménides-Aristóteles donde el eje es la contradicción, el movimiento, las diferencias, no la identidad, la permanencia, la quietud. Más adelante veremos qué adopta Hegel (y con él Marx) de Heráclito.

De la filosofía clásica alemana el que retoma, reconstruye y recrea esta lógica formal de Aristóteles es Immanuel Kant en el siglo XVIII. Y acá sí empezamos a entrar en detalle en el debate de Hegel con Kant que va a tener tantas repercusiones en la crítica metodológica que le hace Marx a la economía política en la Introducción de 1857 a los Grundrisse.

Lo que va a plantear Kant es una nueva lógica que ya no se va a llamar lógica formal como la de Aristóteles sino lógica trascendental. La lógica de Kant es una lógica trascendental. Explicar a Kant en diez minutos y pocas páginas es complicadísimo pero vamos a focalizar lo que nos interesa y el resto dejémoslo para otro debate, para otra oportunidad. La lógica de Kant es trascendental, y "trascendental" para él quiere decir lo que es condición de posibilidad de la experiencia. Kant, para decirlo muy brevemente, escribe en la segunda mitad del siglo XVIII y tiene dos grandes "ídolos", en el campo de la política Jean Jacques Rousseau y en el campo de la ciencia y de la epistemología -que acá es lo que nos está ocupando- su gran "ídolo" era Isaac Newton, la física de Newton. Kant no se cuestiona si el ser humano conoce o no conoce, él no se cuestiona eso. Él dice "partimos de un hecho, el ser humano conoce". Uno podría preguntarle: ¿cómo sabe? Y él nos respondería: "pues pregúntele a Newton...". La física en esa época tenía un consenso tan fuerte en las comunidades científicas que no hacía más que desplegarse y desplegarse, sumar y sumar conocimiento, no tenía conflictos hasta que en el siglo XX Albert Einstein va a revolucionar la física (de manera análoga a como hizo la lógica matemática en el campo de la lógica y la geometría no euclidiana en el campo de la geometría,). El siglo XX vive varias revoluciones en el campo de las ciencias naturales y formales (por no hablar de las sociales con el psicoanálisis...,etc.,etc.), pero en la época de Kant el paradigma era Newton.

Entonces Kant parte de un hecho "el hombre conoce" y quién lo demuestra es la física en Newton. Kant se pregunta por las condiciones de posibilidad de ese conocimiento, da un paso atrás, parte de lo que existe para ir hacia lo que está por detrás, las condiciones de posibilidad que tiene por detrás el hecho del conocimiento. Y en ese paso atrás es donde él construye esta nueva lógica que la va a denominar trascendental ("trascendental" porque se ocupa de las condiciones de posibilidad del conocimiento y del objeto de conocimiento), pero que en realidad es la lógica de Aristóteles más otra cosa. El no modifica la lógica formal y estos tres principios (identidad, no contradicción y tercero excluido) no los modifica, le agrega, sí, otras cosas. Lo hace en su libro famoso La crítica de la razón pura.

Él parte de un problema formulado en dos cartas a un alemán de aquella época que se llamaba Marcus Herz (21/II/1772 y 24/IX/1776, pero principalmente la primera). Allí le formula el problema que él quiere resolver y a partir de cual construye este nuevo capítulo de la lógica que después va a criticar Hegel, cuya crítica va a tener tanta repercusión en Marx. Le plantea el problema siguiente: ¿cómo es posible que representaciones que no tienen su origen en la experiencia, sin embargo valgan para el conocimiento objetivo de la realidad?. Textualmente le dice: "Y si tales representaciones intelectuales [está hablando de las categorías] se basan en nuestra actividad interna, ¿de dónde proviene el acuerdo que deben tener con objetos que, sin embargo, no son producidos por ellas? [...] ¿cómo debe mi entendimiento formarse él mismo completamente a priori conceptos de las cosas, con las cuales éstas deben

concordar necesariamente? ¿Cómo debe esbozar principios reales de la posibilidad de las mismas, con las cuales la experiencia debe concordar fielmente, y que, sin embargo, son independientes de ella?”.

Las representaciones del conocimiento de las que hablaba aquí Kant eran las categorías. Algo ya dijimos sobre el papel que juegan las categorías en Marx. Dicho muy brevemente, las categorías para los griegos, por ejemplo para el maestro de Aristóteles que era Platón..., habíamos dicho que Platón dividía el mundo en dos, el mundo de las ideas y el mundo material, el mundo inteligible y el mundo sensible. Pues bien, las categorías para Platón no eran solamente del cerebro humano, estaban en la realidad misma, estaban allá arriba en la verdadera realidad, es decir, en el mundo de las ideas. Las categorías que expresan las distintas maneras de ser de la realidad misma, para Platón, eran objetivas (existían al margen del sujeto).

Aristóteles es su principal discípulo –crítico, ya que cuestiona el dualismo platónico- pero también insiste en la misma perspectiva aunque reformulada. Pues para Aristóteles las categorías son las diversas maneras en la que se nos revela lo que existe, el ser. Esos diversos modos de ser no sólo están en la mente humana, en la mente de un científico. Están en la realidad misma.

Éstas son ideas que después Marx va a retomar cuando expone sus categorías en El Capital: la mercancía, el valor, el dinero, el capital, etc. Entonces para Platón y Aristóteles las categorías son objetivas. Ahora bien, la diferencia entre ambos, dicho como nota al pie (como aclaración secundaria), consiste en que para Platón las categorías están allá arriba en el mundo de las ideas, pero Aristóteles no cree en un mundo de las ideas, unifica los dos mundos de Platón en un único mundo: el de las sustancias. Entonces para Aristóteles también son objetivas pero están acá abajo, no en el mundo de las ideas. Lo que ambos tienen en común es la creencia en que las categorías son objetivas.

¿Cuál es la gran innovación de Kant en este terreno? La gran innovación metodológica en este plano es que las categorías para Kant no están fuera del sujeto, en la realidad misma, en el mundo de las ideas de Platón o acá abajo en el mundo de las sustancias de Aristóteles. Las categorías con las que opera la ciencia están sólo dentro del sujeto, nos va a plantear Kant. Esa va a ser la solución a esta pregunta que él le formula a Marcus Herz.

¿Cuáles son las categorías de las que habla Kant? Pues son doce (porque doce habían sido los juicios sistematizados por la lógica formal de Aristóteles, de donde Kant deduce sus doce categorías), divididas a su vez en cuatro tipos generales.

(I) Categorías de CANTIDAD: (a) Unidad, (b) Pluralidad y (c) Totalidad.

(II) Categorías de CUALIDAD: (a) Realidad, (b) Negación y (c) Limitación.

(III) Categorías de RELACION: (a) inherencia y subsistencia (sustancia y accidente), (b) Causalidad y dependencia (Causa y efecto) y (c) Comunidad (Reciprocidad entre agente y paciente).

(IV) Categorías de MODALIDAD: (a) Posibilidad.imposibilidad, (b) Existencia-no existencia y (c) Necesidad-contingencia.

Esas son las doce categorías para Kant. Más tarde Hegel le va a reprochar a Kant ¿por qué establece doce y no quince o cuatro o cien?. Hegel le va a decir a Kant que el orden de esta lista es arbitrario y caprichoso, ya que se basa en la lista de los doce tipos de juicios de Aristóteles, quien también los expuso en un orden caprichoso y arbitrario. El orden de las categorías no es arbitrario, dirá Hegel, criticando a Kant –una crítica que también le dirigirá Marx a los economistas clásicos- pues debe responder a un orden metodológico lógico-histórico, tarea metódica que Hegel intentará realizar en su Ciencia

de la Lógica (en Hegel de todos modos, a pesar de sus intenciones –por lo menos desde el punto de vista marxista- el orden lógico de las categorías siempre termina predominando por sobre el orden histórico. En Marx, como vimos, la cuestión es más compleja, aunque en la exposición lógica de El Capital también predomina el orden lógico por sobre el histórico –el capítulo histórico sobre la acumulación originaria, el XXIV, aparece recién al final del primer tomo- pero de todas formas en Marx, a pesar de esta no coincidencia entre el orden lógico de las categorías y el orden cronológico real de la sociedad, la historicidad de las mismas predomina, a diferencia de Hegel, por sobre su "autodesarrollo lógico").

Entonces el modo cómo Kant intenta resolver el enigma de las categorías que son subjetivas pero tienen sin embargo una validez objetiva será el que estructure su Crítica de la razón pura. Para Kant las categorías con las que opera la ciencia no están afuera, están adentro del sujeto y para demostrarlo él hace una demostración que se llama "la deducción trascendental de las categorías" (que tiene dos versiones, bien distintas entre sí, pero eso a nosotros no nos interesa aquí) y donde va a exponer la lógica trascendental y ahí nos demuestra cuáles son las condiciones de posibilidad que permiten que el ser humano conozca. Y cuando conoce (a diferencia de otro tipo de actividades como cuando admiramos un cuadro de Modigliani y lo consideramos "bello", o cuando juzgamos que Astiz y Videla son dos asesinos nefastos, es decir, a diferencia de la estética y a diferencia de la ética), Kant agrega que las categorías, en el caso del conocimiento, están dentro del sujeto y valen para la realidad. Si esto no fuera así, piensa Kant, Newton no podría haber conocido nada, o esa la física sería imposible, que era su gran paradigma epistemológico en aquella época.

Para explicar este proceso de la lógica trascendental y la forma de operar de lo que él va a denominar "el sujeto trascendental" –que consiste en el conjunto de operaciones lógicas que son condición de posibilidad del conocimiento, centralizadas en una única autoconciencia- Kant va a establecer en la Crítica de la razón pura una gran analogía con un proceso jurídico: un juicio.

Él se preguntaría: "¿Quién es el acusado en el juicio?" Y respondería: "La razón humana". Pues bien, "¿quién es el juez que la va a juzgar?" Y respondería: "el juez es la propia razón humana que se juzga a sí misma". Y, si continuáramos con la analogía, surgiría la pregunta: "¿Cuál es la falta que cometió, cuál es el delito?". Y él respondería: "Haber violado los límites de la experiencia al haber intentado aplicar las categorías a la realidad misma, más allá de donde es legítimo aplicarlas".

Conclusión: hay un juicio, el acusado es la razón, el juez es la propia razón que se juzga a sí misma (eso es la reflexión: un volverse sobre sí mismo), su falta o su delito es haber violado los límites de la experiencia y haber pretendido conocer y aplicar las categorías más allá de los límites permitidos y entonces el delito consistió en lo siguiente: el delito que cometió la razón al intentar aplicar sus categorías a la realidad pero excediéndose más allá de los límites permitidos. Los límites son el espacio y el tiempo que son formas de la experiencia, el delito se produce cuando uno quiere ir más allá de los límites del espacio y del tiempo, pues en ese caso, al intentar conocer la totalidad (que siempre está más allá de la inmediatez de la experiencia) se cae en algo que para Kant es terrible: la contradicción.

Entonces, fijémonos en los términos de su planteo (dicho de manera esquemática): Kant nos habla de un sujeto y nos habla de un objeto de conocimiento. Habíamos planteado que una cosa es el objeto de conocimiento y otra cosa es el objeto real, una distinción que también está en Marx (quien en 1857 distingue "el concreto pensado" del "concreto real", aunque lo hace de manera diferente). Kant piensa que al objeto real –la "cosa en sí", el "nóumeno"- no lo puedo conocer (opinión frente a la cual Marx se

opone terminantemente al igual que Hegel). Kant dice por ejemplo que la silla tal cual es en sí misma no la podemos conocer, ninguno de los que estamos acá en esta clase -y no es que seamos ignorantes o que dentro de cien años sí la vamos a poder conocer-, jamás vamos a poder saber cómo es la silla que está frente a nosotros pero no cómo está y se presenta ante nosotros sino cómo es en sí misma. ¿Por qué es imposible ese conocimiento? Porque la única experiencia que tenemos de ella es tal como la silla se demuestra a nuestra experiencia, la que conocemos es esta silla, la silla tal como se nos muestra en la experiencia, la tocamos con la mano: está en un momento del año dos mil, en una parte de la Universidad de las Madres de Plaza de Mayo, en un momento del espacio, en un momento del tiempo, en un momento de nuestra experiencia. Ahora bien, más allá de la experiencia y en sí misma no sabemos y nunca vamos a saber cómo es. Sólo la podemos aprehender cognoscitivamente dentro de los límites de nuestra experiencia. Por eso dice Kant que el objeto en sí mismo es incognoscible, hay un límite muy fuerte que no se puede traspasar que es el límite de la experiencia. Si el sujeto pretende traspasar ese límite e ir más allá de la experiencia cae en la contradicción y, como él retoma la lógica de Aristóteles tal cual –sin modificaciones-, eso está "prohibido", es como un delito.

Para Hegel la situación es distinta. ¿Qué va a pensar Hegel de este diagnóstico de Kant sobre la imposibilidad de conocer la totalidad a riesgo de caer en la contradicción? Pues bien, nos dirá que Kant no se equivocó al caer en contradicciones. Lo que sucede –siempre para Hegel- es que la realidad misma es contradictoria. Ese podría muy bien ser el resumen del debate que nos ocupa. Hegel le diría: "La realidad misma es contradictoria, no se equivocó usted, amigo Kant". Entonces Kant tuvo temor y retrocedió cuando encontró contradicciones en la realidad y pensó que eran problemas propios de su conciencia, de su subjetividad, de su manera de encarar el conocimiento, no es la realidad misma la que es contradictoria. Entonces lo que va a decir Hegel es "construyamos una nueva lógica que no se asuste ni retroceda frente a las contradicciones sino que dé cuenta de las contradicciones" y esta nueva lógica es precisamente la que va a incorporar Marx al construir la lógica de las contradicciones en las que se basa el armazón lógico de El Capital.

Dicho muy brevemente: el sujeto del que nos habla Kant tiene como tres niveles, tres facultades que organizan la subjetividad del conocimiento. Primer nivel: la sensibilidad, que es el primer nivel de la experiencia humana. Acá es donde Kant realiza un giro en relación con todos los pensadores anteriores, por eso se dice -con justicia- que en filosofía hay un antes y un después de Kant. ¿Por qué? Porqué todos los anteriores -hasta Kant- habían puesto el énfasis en el objeto a la hora de abordar esta relación central [sujeto-objeto] que es la relación básica del conocimiento humano, de la ciencia, pero no sólo de la ciencia...

Habíamos dicho que para un científico o para cualquier persona que pretenda conocer en serio y quiera alcanzar la verdad existía una noción de verdad por correspondencia: algo verdadero es cuando lo que uno dice y lo que pasa en la realidad coinciden. Bueno, todos los pensadores anteriores a Kant decían que para que el sujeto alcance la verdad su conocimiento tiene que adecuarse a lo que es y por eso Kant, utilizando una metáfora de la ciencia, realiza la "revolución copernicana" (metáfora que alude al giro que realizó en la astronomía Nicolás Copérnico cuando dijo que la Tierra no era el centro del universo como pensaba Aristóteles, como pensaba la Biblia y como pensaba Ptolomeo. En una parte de la Biblia se dice que Dios paró el sol para que una batalla se desarrollara en determinada circunstancia, pues entonces todos dedujeron de allí que si hay que parar al sol éste se mueve y en consecuencia la Tierra está quieta. Eso coincidía con la astronomía aristotélica y de ahí dedujeron que la Tierra es el centro

y durante más de mil años se pensó exactamente eso. Copérnico plantea que la Tierra no es el centro, el centro es el sol y la Tierra gira alrededor del sol. En ese cambio consistió la "revolución copernicana").

Entonces, haciendo una metáfora, Kant sostendrá: "yo hice una revolución copernicana en la epistemología" porque todos pensaban que el centro está en el objeto y el sujeto tiene que girar a su alrededor. Entonces Kant postula otra hipótesis y nos invita a invertir el centro que entonces se desplaza al sujeto. Algunos comentadores podrían preguntarse ¿cuál es el objeto que Kant no pudo comprender? Y podrían responder que es la mercancía como núcleo contradictorio de la sociedad moderna capitalista. Para poder comprender la mercancía como núcleo de verdad histórica habría que haber roto ciertos límites teóricos que Kant no rompió. Pero esto es sólo una hipótesis sobre sus límites históricos e ideológicos.

Muy bien, entonces decíamos que en Kant hay tres facultades del conocimiento: la primera es la sensibilidad. Allí es donde produce una nueva vuelta de tuerca, una "revolución copernicana", pues Kant dice que en la sensibilidad humana hay dos formas puras -por lo tanto vacías- que son el espacio y el tiempo. El espacio y el tiempo que para todos los anteriores a Kant eran objetivos. Esto significaba según ellos que aunque todos nos podamos morir en este instante el reloj seguiría marcando la hora, por lo tanto el tiempo no depende del sujeto. Es un proceso objetivo aunque no hubiera un solo habitante humano en la Tierra: el reloj sigue marcando la hora, se mide por los movimientos de los planetas, etc., etc.... Eso que era objetivo, el tiempo y el espacio, para Kant va a ser subjetivo: él opina que son formas de la sensibilidad humana. (Hay quien piensa que Albert Einstein con su relativización del tiempo y del espacio parte de presupuestos kantianos...)

Entonces para Kant el espacio y el tiempo son las formas puras de la sensibilidad, a las cuales se tiene que "amoldar" el objeto de conocimiento. El sujeto, cuando quiere conocer, debe partir de impresiones puntuales del objeto de conocimiento que penetra dentro nuestro en dos ámbitos vacíos: en el espacio y en el tiempo. Por ejemplo todos estamos habituados que esto que está delante nuestro es una silla. Sin embargo Kant nos diría que al plantear las cosas de ese modo lo que se está haciendo es reproducir determinadas operaciones del entendimiento que operan a partir de las sensaciones que nos proporcionan los sentidos. Si uno intentara hacer una "epistemología genética" (como a su modo intentó hacer Jean Piaget historizando la epistemología kantiana o como a su modo intentó hacer Merleau Ponty historizando a Husserl) lo que obtendría es que al comienzo lo que uno tiene cuando se enfrenta frente a esto [la silla] son determinadas impresiones y nada más... Esas son impresiones puntuales que uno tiene. ¿Qué las ubica en determinado orden? Pues su primera ("primera" en términos lógicos, no cronológicos -para Kant- sí en términos cronológicos para Pïaget) ubicación en determinada secuencia temporal y en determinada espacialidad. Ese sería como un primer proto-ordenamiento, siempre según Kant. No tenemos un orden que nos venga desde "afuera" (afuera del sujeto), el orden lo ponemos nosotros. Pero en el espacio y el tiempo, es decir en la sensibilidad –primera facultad del conocimiento humano- no existe una instancia de orden completa. Si no interviniera otra instancia superior de orden, no podríamos construir el objeto de conocimiento que en este ejemplo sencillo es "la silla". Simplemente tendríamos una secuencia temporal y espacialmente pre-ordenada de impresiones que ya no están tan dispersas como si simplemente las tuviéramos de manera absolutamente caótica (supongamos, por ejemplo, cuando recién nos despertamos de un desmayo o en medio de la peor borrachera) pero que todavía no son un objeto definido: la silla. Todavía les falta una instancia fuerte de unidad, de

orden, de síntesis que les va a imprimir el sujeto –donde reside ahora el centro, luego de la "revolución copernicana"-.

¿Cuál es entonces la segunda facultad que le imprime el orden? Pues bien, para Kant es la fundamental, la que define su planteo: el entendimiento humano. Recordemos que la crítica de Marx a la economía política (en la Introducción de 1857 a los Grundrisse donde Marx se explaya acerca del método que utilizará en El Capital en su crítica de los economistas clásicos) se realiza partiendo de la crítica de Hegel al entendimiento kantiano. Esa es la utilidad de estudiar en un seminario sobre El Capital este abordaje kantiano. No lo olvidemos.

Pues bien, el entendimiento humano es según Kant aquella facultad que no es pasiva. El sujeto, por primera vez en la historia, pasa a ser completamente activo. Un descubrimiento que va a tener su repercusión en el pensamiento marxista –a pesar de todo el tenor crítico de Marx hacia este tipo de epistemología- pues para el marxismo el sujeto del conocimiento jamás es pasivo. Para Marx el conocimiento científico es una construcción. El hombre no refleja. Esa imagen ingenua de los manuales de introducción al conocimiento científico que se estudian en el CBC de la UBA, donde uno va sin presupuestos, sin teoría, sin ideología, sin nada, al laboratorio con un registro, anota experiencias y de ahí después de muchos casos particulares extrae una conclusión general, esa imagen ingenua y empirista de la ciencia ya Kant la había refutado en el siglo XVIII. Eso presupone un sujeto pasivo que va, anota, registra y prolonga por inferencia inductiva:o sea de muchos casos particulares extrae una conclusión general. Esa imagen Kant la cuestiona y dice que el entendimiento humano es activo, es absolutamente activo y es un entendimiento sintético. Absolutamente sintético porque el entendimiento humano no se limita a recibir del objeto -en este caso "la silla"- simplemente las impresiones: es negra, es suave, está fría, etc. Esas primeras impresiones van a preordenarse en el primer "orden" –el espacio y el tiempo- que el sujeto le pone a las fuentes del conocimiento que a través de su sensibilidad provienen de los objetos –en este caso la silla-. Pero a ese primer "orden" le sucede –siempre en términos lógicos, para Kant, no temporales (porque su lógica no toma en cuenta al tiempo, al devenir, a la historia)- un segundo orden que es el principal. ¿Quién imprime ese segundo orden? Pues la segunda facultad humana: el entendimiento, donde a toda esa masa caótica de intuiciones que tenemos en una primera instancia preordenada en el tiempo y en el espacio le aplicamos "moldes" y decimos por ejemplo: "esto es una silla y es negra".

¿Cómo se llegó a eso? pensaba Kant. ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para hacer eso –atribuirle discursivamente una característica –el ser negra- a un objeto de la realidad –la silla- que nos parece tan normal?. Entonces Kant va a sostener que el entendimiento humano le aplica un "molde", una "forma" a esa masa caótica y amorfa de impresiones que había obtenido mediante la sensibilidad. Sin ese orden, no habría objeto al cual referirse, habría sólo una masa dispersa y caótica de impresiones. Ese orden es una síntesis de representaciones y esas síntesis las hacen los juicios (estudiados por la lógica de Aristóteles, la lógica formal o clásica).

Para decirlo rápidamente: un juicio es una proposición (aunque en realidad no son lo mismo, según la lógica matemática, pero eso aquí no nos importa demasiado): "esta silla es negra", "este pizarrón está manchado" son juicios, son formas del lenguaje que nos dicen algo acerca de la realidad. Para Aristóteles había tres unidades del lenguaje: concepto, juicio y razonamiento. La más "pequeña" es el concepto. Ejemplo: no la silla ésta, ni tampoco la que usted tiene en su casa, sino "la silla" en general. Eso es un concepto, una idea en general. No es ni verdadera ni falsa porque como no nos dice

nada de la realidad no podemos atribuirle ni falsedad ni verdad. El concepto en sí mismo no es ni verdadero ni falso.

La segunda unidad de análisis de Aristóteles es el juicio. Decir de un concepto algo: "el cine está hoy caro en Argentina", "esta silla es negra". Eso es afirmar algo acerca de algo, predicar de algo un atributo, una característica, un predicado, una propiedad, una nota. Eso ya sí es verdadero o es falso, porque en ese caso estamos diciendo algo de una realidad.

La tercera unidad de análisis para Aristóteles era la unidad de muchos juicios entrelazados –no simplemente yuxtapuestos- y eso es un razonamiento. Ejemplo: "Los asesinos quedaron en libertad en nuestro país" –primera premisa o juicio punto de partida del razonamiento-; "Astiz es un asesino" –segunda premisa o segundo juicio punto de partida del razonamiento-; "por lo tanto Astiz está libre" –tercer juicio o conclusión del razonamiento-.

Toda esa serie de juicios encadenados es un razonamiento. Esas eran las tres unidades lógicas de la lógica formal de Aristóteles. Kant las toma tal cual, sin modificarlas. Entonces nos dice: "¿cuál es la fundamental de todas?" Pues bien, el juicio. ¿Por qué? Porque al afirmar algo –una característica, una propiedad, un atributo ("ser negra")- acerca de algo –el sujeto al cual me refiero ("la silla")- estoy realizando una síntesis entre el primer término y el segundo. Para Kant todo juicio es una síntesis. Síntesis acá quiere decir juntar elementos diversos, si los sintetizo los estoy juntando.

Entonces el entendimiento humano con toda esa "masa caótica" ("caótica"...término que se va a repetir en la Introducción de 1857 de Marx donde explica su método...), de intuiciones que nosotros pre-ordenamos en el espacio y en el tiempo, ¿qué hace?. Pues le aplica un orden, le imprime una forma ordenada. ¿Cómo lo hace? Mediante los juicios. Los juicios son el vehículo de ese orden, de esa síntesis que el sujeto le imprime a la masa caótica para que deje de ser caos y se transforme en algo determinado, en un objeto.

Nosotros a la representación "ser negra" la relacionamos con la representación "silla" (que a su vez es producto de otras síntesis previas...). Decimos: "la silla es negra". ¿Qué estamos haciendo? Estamos unificando representaciones distintas. Eso es una síntesis. La realiza un juicio. Para Kant los juicios sintetizan elementos diversos, es decir que recorren la multiplicidad de intuiciones, las reúnen y las enlazan en una síntesis. Los juicios consisten en tres operaciones: recorrer todas las impresiones que tenemos en la experiencia, reunirlas en una segunda operación y la tercera consiste en enlazarlas, "engancharlas" unas con otras. (Aclaramos nuevamente que "primero", "segundo" y tercero" para Kant no representan momentos distintos en el tiempo, sino pasos lógicos subsecuentes, pues su lógica trascendental no da cuenta del tiempo, de la cronología, de la génesis histórica ni del devenir).

Eso es la síntesis: recorrer, reunir, enlazar. Muy bien, pero acá viene lo de las categorías que para Kant –insistimos- no son objetivas como para los griegos Platón o Aristóteles sino que están dentro del sujeto, están en el entendimiento, son subjetivas.

Ese enlace de representaciones, entonces, no puede enlazar lo que se le antoje: tiene que tener un orden. No podemos decir "la silla es esto" y allí enlazar el objeto negro que tenemos frente a nosotros [la silla] junto con el bolso, el saco de un compañero y el pizarrón, y a todo eso enlazado y unificado llamarlo "esto es la silla". ¿Por qué no podemos hacerlo? ¿Qué nos impide enlazar junto a este objeto que sirve para sentarse también un saco, un pizarrón, una valija, el piso y a todo eso junto, sin diferenciación, llamarlo, "la silla"?

Cualquiera con un mínimo de sentido común nos diría "estás equivocado, eso no es la silla". Otro ejemplo podría ser alguien que jamás en su vida vio un cuadro y va a

una exposición de una galería de arte, y dice: "¡Qué lindo cuadro!" y al señalar qué entiende por el cuadro, levanta su dedo y apunta al cuadro, pero también a la pared. ¿Cómo distinguir uno de otro? ¿Cómo distinguir la silla del saco? ¿Por qué alguien le diría: "Mirá, el cuadro termina allí y más allá está la pared"?

Sucede que en ambos casos se están enlazando cosas que no se pueden enlazar, se están reuniendo y sintetizando representaciones que no pueden ser sintetizadas para un mismo objeto. Y Kant se preguntaría: ¿quién pone el límite de hasta dónde llega el cuadro y hasta dónde la pared, hasta dónde la silla y hasta dónde el saco? Pues bien, el límite lo ponen las categorías (que están en el entendimiento). Las categorías marcan un principio de orden, es decir, que señalan hasta dónde llega el enlace sintético de los juicios.

Por eso Kant piensa que las categorías son dos cosas: (a) principios de orden (piensen que a esto Marx lo va a denominar "la totalidad concreta", pues es ella –según la Introducción de 1857- quien le pone un orden al caos de la primera etapa del conocimiento) porque las categorías proporcionan un orden al caos de intuiciones y son también (b) principios de unidad, porque los juicios no pueden enlazar cualquier cosa caóticamente sino unitariamente.

Entonces, recapitulando, teníamos en Kant tres facultades del sujeto. Vimos hasta ahora las primeras dos: (1) la sensibilidad –el espacio y el tiempo- y (2) el entendimiento –los juicios sintéticos guiados por el orden de las categorías-. Ahora pasamos a la tercera facultad: (3) La razón. (En Kant se podría distinguir un uso ampliado de "Razón" [que para facilitar la distinción nosotros vamos a escribir con mayúsculas, pero es sólo una convención] –equivalente a sujeto trascendental, es decir, al sujeto de conocimiento- que englobaría dentro suyo tanto a (1) la sensibilidad, a (2) el entendimiento como a (3) la razón en sentido restringido; de un uso más delimitado del término "razón" –equivalente a (3) aquella facultad humana que, a diferencia del entendimiento, no se limita a conocer dentro de los límites de la experiencia y por eso pretende siempre ir más allá-).

El sujeto para Kant es entonces la Razón en sentido ampliado (por la cual Kant entiende el conjunto de operaciones que debe realizar el ser humano si quiere conocer). Esta Razón en sentido ampliado incluye –repetimos para que quede claro- a (1) la sensibilidad; (2) el entendimiento y (3) la razón (en sentido restringido).

Esta razón (3) en sentido restringido tiene dos usos, un uso que está permitido y legitimado por Kant y un uso que estaría terminantemente "prohibido". "Prohibido" como ...un pecado...¿por qué? Porque nos lleva a la contradicción, el peor de los "pecados" para la lógica formal (que Kant no cuestiona). De ahí mismo -de este "pecado"- partirá Hegel y también de allí partirá Marx, ambos para incorporarla y cuestionarla al mismo tiempo. El uso "prohibido" es aquel cuando la razón pretende conocer algo que está más allá de los límites de la experiencia. Por ejemplo cuando pretende conocer no la silla tal cual ésta se nos muestra a nosotros en el espacio y en el tiempo, es decir en la experiencia [Kant llama a esto el *fenómeno*] sino la silla tal cual es en sí misma, al margen de nuestra experiencia [Kant denomina a esto el *nóumeno*]. ¿Qué sería el "nóumeno"? Pues el objeto real en sí mismo, no el objeto tal cual se nos aparece a nosotros en tanto "objeto de conocimiento". Kant distingue muy fuertemente entre "objeto real" (no lo llama así, lo denomina "nóumeno") y "objeto de conocimiento". (Aunque debemos hacer la salvedad que cuando nosotros distinguimos "la silla tal como se nos aparece" –el fenómeno- de "la silla tal como es en sí misma" –el nóumeno-, en realidad estamos planteando algo distinto al pensamiento de Kant. ¿Por qué? Porque para Kant el nóumeno no tiene predicados cognoscibles, es decir, que no podemos ni siquiera decir "la silla" tal como ella es en sí misma, no para nosotros.

Porque desde el momento en que la nombramos como “silla” ya le estamos imprimiendo marcas humanas, marcas de nuestra experiencia cognoscitiva. ¿Cómo será este objeto al margen de nuestra experiencia? Realmente no sabemos –ni podremos saber nunca, según Kant-. Ni siquiera podríamos nombrarlo, porque todo nombre, aunque seguidamente aclaremos que no nos referimos a nuestra experiencia, ya la marca con nuestro sello. El solo hecho de nombrar presupone ya, nos aclararía Kant, todo un conjunto de operaciones del sujeto trascendental. Por eso ni siquiera podemos nombrar al nóumeno).

Entonces teníamos un uso prohibido o ilegítimo de la razón (3) en sentido restringido –pretender conocer el nóumeno, ir más allá de la propia experiencia- y un uso legítimo. ¿Cuál es el legítimo? Aquel uso de la razón en sentido restringido que proporciona al entendimiento ideas regulativas, ideas que no se dan nunca en la experiencia –de allí que violen la experiencia-, pero con la salvedad que este tipo particular de ideas sí tienen un vínculo “de ayuda” de la experiencia. Por ejemplo la idea de “agua pura” o de “movimiento puro”. En realidad, nos diría Kant, nunca encontraremos en nuestra experiencia terrenal agua absolutamente pura –el H2O- ni tampoco un movimiento absolutamente puro, sin interferencias del aire, pero sin embargo a la ciencia (sobre todo a la ciencia natural como a la física, que es la que Kant tiene como paradigma indiscutido) le sirven estas ideas para operar como si la caída de los cuerpos se produjera sin interferencias, o como si el agua estuviese pura, aunque de hecho en la experiencia no se den esos fenómenos –por lo menos en la experiencia histórica desde la que nos habla Kant-. Ese otro uso de las ideas de la razón en sentido restringido (3) Kant lo denomina “uso regulativo de la razón”. Está permitido.

Recapitulando, tenemos que para Kant hay una distinción realmente muy fuerte, tajante, insalvable, entre nóumeno y fenómeno. Por eso Hegel va a caracterizar el pensamiento de Kant como un dualismo, porque hay dos ámbitos –el del “objeto real”- y el del sujeto –que construye el “objeto de conocimiento”- que son entre sí insalvables: no hay ni siquiera frontera entre ellos, no se cruzan, no se tocan. Por eso hay dualismo, como en Platón (de allí que Federico Nietzsche haya dicho irónica y ácidamente –como era su estilo- que “Kant es un platónico disfrazado”). Pero entre Platón y Kant hay diferencias en torno al dualismo, porque Platón también dividía la realidad en dos, pero en Platón: ¿cuál era la división infranqueable? La del mundo sensible y el mundo inteligible (éste último no estaba acá, en la Tierra, en el mundo material). En cambio en Kant no hay un mundo metafísico más allá de la Tierra y de lo material. ¿Dónde está el dualismo entonces en Kant? En la imposibilidad de traspasar ese límite –el de la experiencia- que divide todo en dos: más allá –el “nóumeno”- y más acá –el “fenómeno”- de la experiencia humana.

¿Cómo caracteriza Kant a la razón humana (3)? La razón del sujeto pretende siempre -piensa Kant-, por natural inclinación, conocer lo absoluto e ir hacia la totalidad. Por lo tanto tiene la inclinación natural a violar los límites de la experiencia. La razón humana pretende conocer no sólo la silla como objeto material, la causa, la fuerza, todo esto que estudia la física. El ser humano quiere saber para qué vive y cuál es la función del todo, la totalidad, ¿cuál es el sentido?.

Para sintetizar, Kant piensa que a lo largo de la historia humana tres fueron los grandes objetos de reflexión ante los cuales se inclinó la razón humana. Estos tres grandes objetos fueron “Dios” -central para la teología-, el “alma” -central para la psicología (pues el término “psicología” deriva de cómo en griego se denomina al alma) y por último el “mundo” -central para la metafísica-. Esos tres objetos Dios, alma y mundo, están fuera de los límites de la experiencia, dice Kant. A Dios no lo veremos nunca, podríamos sentirlo, podríamos tener fe, pero si hablamos de conocimiento en

sentido estricto (con el uso categorial, los juicios, etc,etc), es imposible tener conocimiento de él. A su vez, el mundo, en su totalidad, es imposible conocerlo. Y el alma tampoco es cognoscible pues no se da en ningún espacio ni en ningún tiempo.

Por lo tanto, dirá Kant, la razón humana tiene esta inclinación a violar los límites de la experiencia y caer en un terreno "prohibido" porque cuando pretende conocer Dios, alma o mundo cae en contradicción, en antinomias. Y como Kant sigue fiel a la lógica de Aristóteles, a la lógica formal, caer en contradicciones está prohibido.

Conclusión: la Razón –en sentido ampliado- no puede violar los límites porque cae en la contradicción. Hay que limitarse a lo dado, no ir más allá, porque arriesgar a ir más allá implica perderse en el bosque de las contradicciones (esto será importantísimo para Marx, porque la economía política, al igual que Kant, también se empecina epistemológicamente en permanecer dentro de lo dado, en "no ir más allá" de la experiencia sensible -la producción mercantil capitalista, el mercado, etc-, en no cuestionar el punto de partida inmediatamente accesible a la experiencia: la sociedad capitalista).

¿Que le agregó entonces Kant a la lógica?, ¿Cuál fue su gran aporte (según la crítica posterior de Hegel a Kant)? Su gran aporte fue que para Aristóteles solamente valía la lógica formal. Solamente mediante las formas podíamos conocer, porque para Aristóteles las formas eran lo fundamental. Kant dio un paso más, un paso importantísimo en la dialéctica -dirá Hegel-, porque descubrió que con las solas formas del entendimiento, con solamente las formas categoriales (estos conceptos -causa, efecto, sustancia, etc- que el sujeto tiene dentro de su propia estructura trascendental pero que sin embargo valen para el objeto de conocimiento, no así para el nóumeno) no se puede conocer. Si sólo tenemos categorías, pero nos falta el contenido, no podemos conocer, a lo sumo podemos pensar (porque Kant hace una distinción fuerte entre "conocer" y "pensar": Sólo se conoce cuando hay una forma –las categorías- y un contenido –el que proporciona la sensibilidad espacio temporal-; en cambio si sólo hay forma –puro concepto del entendimiento- pero falta un contenido sensible, un contenido de la experiencia, entonces ahí sólo podemos pensar algo pero no podemos conocerlo. A Dios –Kant da este ejemplo- lo podemos pensar, no lo podemos conocer). Entonces el gran avance de la lógica trascendental de Kant por sobre la lógica formal de Aristóteles consiste en que la sola forma no alcanza, hace falta también un contenido, no se puede separar, si uno quiere conocer, forma de contenido. Ese es el gran aporte kantiano a la lógica (Hegel también dirá que la doctrina kantiana de los esquemas –encargados dentro del sujeto trascendental de relacionar la particularidad de la experiencia humana propia de la sensibilidad con la universalidad de las categorías del entendimiento, es decir, lo universal y lo particular- adelanta uno de los núcleos centrales de la lógica dialéctica: la mutua relación entre universalidad y particularidad. Pero ese tema de los esquemas kantianos, más complicado aún, lo dejamos al costado).

Entonces, si intentamos reconstruir de manera muy esquemática la génesis histórica del método dialéctico y del orden lógico con que Marx expone las categorías en El Capital nos encontramos con que no se puede prescindir ni de la lógica formal artistotélica –que aporta sus célebres principios lógicos- ni de la lógica trascendental kantiana –que aporta la necesaria unión de la forma y el contenido, la universalidad y la particularidad, a pesar de su dualismo-.

La lógica dialéctica que intentará construir Hegel (a pesar de invertir de manera hipostasiada al sujeto real -la historia de la humanidad- y al objeto -la Idea lógica en su máxima pureza- haciendo depender en última instancia la historia de la humanidad de la lógica del concepto, en lugar de extraer la lógica conceptual de la historia de la humanidad, como hará Marx) parte de la recepción crítica de Aristóteles y Kant –como

mínimo, para no mencionar otros-. Esa será la lógica que utilizará Marx, aunque invertida de modo historicista, como luego veremos, en El Capital.

En la clase siguiente intentaremos desanudar algunos elementos centrales de la Ciencia de la Lógica de Hegel para comprender más a fondo –como sugería con buen criterio Lenin- El Capital de Marx. Pero antes de terminar, unas poquitas palabras orientadoras –muy en general- sobre Hegel.

Sobre Hegel hay muchísimas interpretaciones. Algunos dicen que Hegel es casi un fascista, porque es cierto por ejemplo que el teórico oficial de Mussolini, Gentile, era un hegeliano. Otros dicen, en el otro polo, que Hegel es casi Marx. Nosotros nos acercaríamos más a esta otra interpretación aunque siempre teniendo en claro que Hegel no es Marx. Debemos tener en cuenta, por ejemplo que György Lukács en su libro Historia y conciencia de clase construye una de las fundamentaciones teóricas más sugerentes de la revolución bolchevique siendo precisamente hegeliano (aunque no sólo hegeliano...). Para algunos, entonces, el pensamiento de Hegel es pura especulación, no tiene nada que ver con el conocimiento empírico. Por lo tanto es pura metafísica –un término que dentro de la tradición marxista es casi un desprecio- y nos desvía del recto camino de la ciencia. Para otros, en cambio, al reclamarle a Kant el no haberse atrevido a ir más allá de los estrechos límites de la experiencia por temor a caer en contradicciones, allí Hegel está dando un gran paso para la humanidad porque la historia humana y la sociedad son básicamente contradictorias -¿qué es sino la lucha de clases?-.

¿Cómo interpretar la relación de Hegel con el positivismo? Los que dicen que Hegel es "un reaccionario", sostienen lo siguiente: para Hegel la realidad empírica no tiene sentido, todo es pura especulación, pura abstracción, por eso plantea todo el tiempo violar los límites de la experiencia. ¿Quién plantea aceptar la experiencia tal cual es? El positivismo. Por ejemplo Auguste Comte (muerto ya Hegel) va a darle al positivismo su lema: "Orden y progreso". En el campo del conocimiento esto implica partir de la experiencia concreta –aquí usamos "concreto" en el sentido predialéctico, en tanto sinónimo de realidad sensible inmediata- y rechazar todas las especulaciones, entendiendo por tal todo aquello que exceda la experiencia.

Entonces los que dicen que Hegel es "un reaccionario" –como lo caracterizó el stalinismo en la URSS durante la segunda guerra mundial asimilándolo simplemente a un "filósofo legitimador del Estado prusiano"- es porque en el fondo creen que la lógica dialéctica no da cuenta de la experiencia concreta, y en consecuencia van a reivindicar más al positivismo que sí está centrado en la experiencia inmediata (por ejemplo la escuela italiana de Galvano della Volpe y sus discípulos, quienes rechazaban a Hegel y reivindicaban el empirismo –el atenerse a la experiencia sensible- de Galileo Galilei).

En cambio hay otra línea de pensamiento planteada, por ejemplo, por Herbert Marcuse en Razón y Revolución donde sostiene que el positivismo no consistió en un progreso científico al hablar de la experiencia inmediata sino, por el contrario, consistió en una legitimación acrítica del orden establecido ya que ni Comte ni Durkheim ni ningún otro positivista cuestiona el orden. ¿Por qué? Porque cualquier cuestionamiento del orden violaba la experiencia inmediata... En ese sentido la sociología –caracterización que compartirá con Marcuse Alvin Gouldner, por ejemplo- nace en el terreno de la burguesía moderrna directamente como ciencia del orden. En cambio Hegel –desde esta otra línea de lectura- es el fundador de la teoría crítica (recordemos que toda la Escuela de Frankfurt va a autodenominarse como "teoría crítica" y así lo hará con el marxismo). Hegel y Marx serían los fundadores de la teoría crítica porque justamente la epistemología dialéctica se basa en cuestionar los límites de la experiencia, los hechos tal cual se dan (de allí que nada sea más lejano del lema positivista de "Orden y Progreso" que la negatividad dialéctica y sus contradicciones).

Ese es un mínimo esquema –sumamente simplificado y rudimentario- de las posibles interpretaciones encontradas y contradictorias de Hegel. En el campo universitario actual predomina la crítica furibunda –muchas veces fundada, otras veces, quizás la mayoría, ignorante ("ignorante" en el sentido sencillo de que muchos lo critican y ni siquiera lo han leído...)- de Hegel. La crítica académica a Hegel viene hoy por el lado de la filosofía francesa de matriz posestructuralista y también posmoderna, dos tradiciones que enfocan sus cañones contra la categoría de totalidad, contra la lógica de las contradicciones, etc.,etc.

Para nuestro fin, lo que habría que repensar y discutir es qué vínculo mantienen Hegel y el positivismo, por un lado, y Hegel y Marx, por el otro. Una discusión esencial si queremos hundir a fondo el diente sobre El Capital y no recitar frases superficiales.

En la clase que viene, con la que completaríamos el recorrido –a vuelo de pájaro- de la génesis histórica del método dialéctico, vamos a ver cómo llega Hegel de la identidad de Parménides a la lógica de la contradicción. Un tema, aunque difícil, sumamente apasionante e imprescindible para comprender a fondo la estructura lógica del primer capítulo de El Capital.

La lógica dialéctica, ese infierno tan temido

En la cuarta clase intentamos abordar (de manera esquemática) la concepción que tenía Marx acerca del método de las ciencias sociales. Para ello adoptamos como punto de partida la Introducción de 1857 a los Grundrisse. Allí Marx, discutiendo los presupuestos epistemológicos de la economía política clásica (es decir, de aquella economía política distinta de la economía política vulgar, porque recordemos que Marx distingue claramente entre los economistas burgueses "científicos" –por ejemplo Adam Smith y David Ricardo cuya genealogía se remonta hasta William Petty- y los economistas burgueses "vulgares o apologéticos"), había utilizado la categoría de "totalidad concreta". Una categoría que él adopta de Hegel pues Hegel siempre utilizaba la categoría de "universal concreto" –el "en sí y para sí"- para referirse al punto más alto y más rico en determinaciones del conocimiento.

Además, habíamos sugerido que al criticar los presupuestos de la economía política "científica" y también los presupuestos de la economía política "vulgar", Marx emplea el mismo tipo de argumentos que Hegel había utilizado en su crítica del entendimiento kantiano.

Por un lado, les critica a Smith y a Ricardo, por ejemplo, el hecho de haber analizado y llegado a "determinaciones simples" sin reconstruir la totalidad concreta histórica a la que pertenecen y dentro de la cual adquieren su sentido históricamente delimitado esas determinaciones simples de manera completamente análoga al modo en que Hegel le había cuestionado a Kant el hecho de haber detenido su filosofía en las categorías fijas e "inmutables" -sin génesis ni historia- del entendimiento impidiendo al sujeto alcanzar la totalidad.

Por otro lado, otro paralelo más que evidente para una mirada no ingenua es que Marx le cuestiona a la economía política el hecho de haber caído presa del fetichismo al no haberse jamás preguntado "¿por qué los productos del trabajo humano se convierten en valores?". La respuesta de Marx, que apunta como una de las razones principales de esta falencia de la economía política "científica" el hecho de que tanto Smith como Ricardo sólo dieron cuenta del valor en términos cuantitativos pero no cualitativos –se preguntaron acerca de la mercancía ¿cuánto vale? pero jamás se preguntaron ¿por qué vale?-, agrega también que la economía política "científica" adopta como naturales las instituciones económicas de la sociedad capitalista. Para ellos, dice Marx, antes hubo historia, pero ahora ya no la hay. Las instituciones feudales serían "artificiales" pero las instituciones burguesas serían "naturales"...

Si hasta la economía política "científica" cae irremediablemente en el fetichismo del capital...¿qué no podremos esperar de la economía política "vulgar"? Por eso Marx traza un paralelo entre todas las genuflexiones de la economía política frente al fetichismo: la economía "científica" cede frente al fetichismo del capital, la economía "vulgar" cede frente al fetichismo de "la fórmula trinitaria" (Capital-interés, Tierra-renta del suelo, Trabajo-salario), la economía fisiocrática cede frente al fetichismo de la Tierra y la economía mercantilista cede frente al fetichismo del dinero (la plata y el oro). **En suma: todas las forma de economía, desde la más elaborada y "científica" –Smith y Ricardo- hasta la más rudimentaria –el mercantilismo- estructuran su discurso lógico y epistemológico a partir de categorías fetichistas**.

¿Dónde reside pues la clave de ese fetichismo (que más adelante analizaremos en detalle)? Pues en la separación tajante y en el dualismo entre la objetividad social y la

subjetividad social, entre los valores, el dinero, la renta y el capital, por un lado, y el trabajo humano, por el otro. **De ahí que este contundente argumento crítico empleado por Marx –que recorre como un hilo rojo absolutamente todo El Capital, desde su primer tomo hasta el último- se estructura a partir de la crítica del dualismo, de manera completamente análoga al modo en que todo el emprendimiento de la lógica dialéctica de Hegel se estructura a partir de la crítica del dualismo kantiano**...

Hasta allí, entonces, la problemática general de lo que vimos en la cuarta clase y que luego seguiremos analizando.

Quizás tendríamos que agregar que en el tratamiento marxiano de las categorías habría también que revisar la crítica de Marx a Proudhon condensada en la Miseria de la filosofía (1847), donde Marx le cuestiona a Proudhon el no haber comprendido a fondo a Hegel y la limitación de utilizarlo de manera meramente exterior. Allí, en la Miseria de la filosofía, también vamos a encontrar uno de los puntos centrales donde Marx analiza qué entiende él por "categorías" y por "método", por lógica y por historia, aunque lo haga de manera un tanto diferente a cómo lo hace en 1857. ¿Dónde residiría la diferencia? En el énfasis de Marx: si en 1847, para rechazar el hegelianismo mal digerido de Proudhon, Marx pone el énfasis en el orden histórico de las categorías por sobre el lógico, en 1857 en cambio, va a desplazar el peso de su perspectiva metodológica hacia el orden lógico, fundamentalmente cuando sostiene que el orden de exposición lógica no tiene porqué coincidir con el orden histórico (una tesis que había de algún modo puesto en cuestión en 1847). Por eso si uno quiere profundizar acerca del método en Marx convendría comparar puntualmente los abordajes de 1847 y 1857 (y también, por supuesto, cómo se termina resolviendo la discusión en la redacción de El Capital de 1867).

Si uno quisiera ser aun más preciso y riguroso, habría que extender esta comparación a los escritos juveniles de Marx, fundamentalmente a la crítica metodológica a Hegel de 1843 (donde le cuestiona su inversión "sujeto-objeto") y de 1844 (donde, paradójica y curiosamente, Marx llega a caracterizar metodológicamente a Hegel –en términos obviamente descalificatorios- como "positivista"..., una opinión que evidentemente revisa cuando redacta los Grundrisse, cuando relee la Ciencia de la Lógica en 1857 y cuando redacta en 1860 un pequeño texto –de no más de cinco páginas, al menos eso es lo que se conservó...- sobre este libro de Hegel). Pero dar cuenta de ese largo itinerario excede nuestro objeto de estudio que es El Capital y, en todo caso, el estudio de sus presupuestos metodológicos más directos e imprescindibles.

Entonces, a partir de ese abordaje que realizamos sobre Marx, en la quinta clase intentamos explicitar -de manera igualmente esquemática- cómo surgió históricamente el método dialéctico que Marx emplea en su crítica de la economía política. Porque Marx no "inventa" estos debates. Él no parte de cero. Marx era un gran conocedor de la historia del pensamiento, casi diríamos un especialista enciclopédico en este rubro, y utiliza esos debates previos en función de un nuevo objetivo: construir una crítica demoledora contra la ciencia que legitimaba en su época –y aún hoy en día, pues en nuestra época lo sigue haciendo- el funcionamiento "normal" del capitalismo como si fuera un tipo de organización social natural, eterno e inmutable.

Entonces, en la clase pasada, lo que intentamos hacer es empezar a recorrer la génesis histórica de ese método que Marx emplea al criticar a la economía política y al exponer lógicamente sus categorías en El Capital. Habíamos sintetizado esa historia haciendo referencia al surgimiento de la lógica formal en Grecia, a sus principios centrales (con Parménides y Aristóteles) y al modo cómo Kant la profundiza y desarrolla en el siglo XVIII –el siglo de las revoluciones burguesas por antonomasia-

con su lógica trascendental. Hoy terminaríamos esta historización del método dialéctico intentando sintetizar –igualmente de manera tremendamente esquemática, insistimos- los principales aportes de la lógica dialéctica que Hegel construye a comienzos del siglo XIX retomando una vieja tradición de pensamiento que también nace con los griegos (Heráclito), alternativa a la línea de pensamiento de Parménides-Aristóteles-Leibniz-Kant. En la clase próxima intentaremos comparar la lógica dialéctica de Hegel con la exposición de la teoría del valor en el primer capítulo del primer tomo de El Capital, probablemente el eje arquitectónico central de toda la obra (pues para eso hemos hecho este largo y trabajoso recorrido).

Entonces habíamos dicho que para Platón las categorías son objetivas, existen en el mundo de las ideas, al margen del hombre, al margen del conocimiento subjetivo. Aristóteles –discípulo crítico de Platón- no acepta esa distinción platónica entre dos mundos (el mundo inteligible y el mundo sensible, el mundo de las ideas y el mundo material). A diferencia de Platón, él piensa que existe un único mundo. Por eso frente al idealismo de Platón Aristóteles opone el realismo. Su argumento sostendría que lo que hizo Platón fue multiplicar –innecesariamente- los entes y dividir en dos la realidad: las formas ideales por un lado y la materia sensible por otro. Pero, siempre según Aristóteles, en la realidad materia y forma no corresponden a dos mundos distintos sino que están unidos en cada sustancia. Por ejemplo, la silla –nuestro ejemplo de la clase anterior- es una sustancia donde estaría unido lo universal y genérico (el concepto de silla), y lo particular (aquello específico que sólo tiene esta silla puntual que se encuentra frente a nosotros).

Entonces surge el interrogante: si esto es así, si Platón y Aristóteles no coinciden, ¿qué tienen en común? Pues lo común a ambos reside en que para ellos dos las categorías del pensamiento son objetivas. Esto tiene suma importancia para comprender qué son las categorías para Marx, qué son las categorías para el método dialéctico, qué son las categorías para el marxismo.

Para Kant, en cambio, las categorías no existen al margen del sujeto. Están dentro del sujeto, están en el entendimiento y son -al mismo tiempo- las condiciones de posibilidad de la experiencia y las condiciones de posibilidad del objeto de la experiencia ("objeto de la experiencia" que, como ya habíamos aclarado, es llamado por Kant el *fenómeno* y es algo radicalmente distinto del objeto real o *nóumeno* -que es incognoscible, según Kant-). Una cosa es el objeto real que él denomina la cosa en sí, el nóumeno, y otra cosa bien distinta es ese mismo objeto tal como se nos aparece a nosotros, a quienes queremos conocerlo, es decir, el fenómeno. Las categorías son para Kant la condición de posibilidad del fenómeno, del objeto tal como se nos aparece a nosotros. Entre el objeto de nuestra experiencia, tal como se nos aparece a nosotros, y el objeto (lo que nosotros llamamos "el objeto real" y Kant denomina la cosa en sí), hay un divorcio total. Hay una escisión absoluta. Hay un dualismo y ese dualismo consiste en escindir radicalmente al sujeto del objeto, y viceversa. El dualismo abarca todos los terrenos en el pensamiento de Kant. Abarca el conocimiento, la ética (aunque aquí es donde más intentó superarlo), la política, y la estética.

Muy bien, entonces ¿qué son las categorías para Hegel, sin duda el principal crítico de Kant?. Ahora lo analizaremos. Pero recordemos antes a qué tradición lógica se opone Hegel.

Habíamos dicho que en Grecia Parménides descubre de manera poética el principio de identidad: Toda cosa, todo ente, es idéntico a sí mismo. Él lo formula no como una ley de la lógica –que según Aristóteles sería una de "las leyes del pensamiento"- sino como una característica de la propia realidad en sí misma. Parménides dice que "el ser es el ser". Traduzcamos a nuestro lenguaje: todo lo que

existe en el universo es idéntico a sí mismo. La nada es imposible, no se puede pensar y lo que no se puede pensar no existe (porque para Parménides ser y pensar son la misma cosa). ¿Por qué? Pues porque implicaría que hay un espacio de la realidad donde no existiría el ser y habíamos dicho también que para Parménides esa posibilidad está cancelada de antemano pues el ser todo lo llena, no hay espacios vacíos, espacios donde no exista nada.

Aristóteles formaliza esa concepción en la lógica formal dando de este modo nacimiento a la lógica formal como disciplina autónoma. ¿Por qué su lógica es "formal"? Pues porque separa en los razonamientos humanos forma de contenido. Se queda sólo con la forma, con la estructura de los razonamientos, prescindiendo del contenido y analiza si esa forma, si esa estructura está bien armada o no, si es correcta o no, si la relación, si el "enganche", si la articulación de los juicios que funcionan como puntos de partida del razonamiento –las premisas- y los que funcionan como punto de llegada –la conclusión- es correcta o no. Para eso hace toda una teoría del silogismo (que es un tipo especial de razonamiento) y formula tres principios de la lógica formal:

(1) El PRINCIPIO DE IDENTIDAD ("todo elemento es igual, es idéntico a sí mismo", que se simboliza de la siguiente manera en la lógica matemática o simbólica o logística contemporánea: [p → p], o también así: [p ≡ p],
o también así: [a = a] [siendo tanto "p" como "a" variables que pueden ser llenadas con cualquier otro término o con cualquier otra proposición...]),

(2) El PRINCIPIO DE NO CONTRADICCIÓN ("no puede ser que algo sea y no sea al mismo tiempo", que en la lógica matemática se simboliza así: [- (p . - p)] o también así: [¬(p Λ ¬ p)]).

(3) El PRINCIPIO DE TERCERO EXCLUIDO ("o una cosa es o no es, pero la tercera posibilidad –que sea falso que sea y también falso que no sea- está cancelada", que en la lógica matemática se simbolizaría así: [p v – p] o también así: [p v ¬ p]).

Frente a esta tradición de pensamiento, Hegel a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX retoma la perspectiva de Heráclito y también retoma –críticamente- ciertos elementos de Aristóteles. De este modo Hegel va a plantear un nuevo capítulo de la lógica, una nueva manera de entender la lógica, que intenta delimitar, incorporar y superar la lógica formal de Aristóteles y la lógica trascendental de Kant. ¡Atención! Para la lógica dialéctica la lógica formal no es un "absurdo", una "tontería", una desviación "burguesa" (como planteó en su época más sectaria y feroz el zdhanovismo en la URSS). No. Es unilateral y debe ser integrada en un universo mayor, el que brinda el método dialéctico, pero no es un "absurdo"...

Si la lógica de Aristóteles era "formal", ¿por qué la de Kant era "trascendental"? Pues porque Kant había llegado a la conclusión de que sólo con las formas del entendimiento no podemos conocer. A lo sumo podemos pensar (para Kant "pensar" y "conocer" no son lo mismo). Podemos pensar la idea de Dios siempre y cuando esa operación del entendimiento no implique violar el principio de no contradicción, pero no podemos conocer a Dios porque para conocerlo no nos alcanza simplemente con las categorías. Siempre es necesario también contar con un contenido para las categorías. Y ese contenido tiene que venir de la experiencia espacio-temporal (por lo tanto, como jamás tendremos una experiencia cognoscitiva espacio temporal de Dios, sólo podemos pensarlo –si queremos, por ejemplo, estudiar teología- o sentirlo –si somos creyentes- pero no podemos jamás, según Kant, conocerlo). Las categorías solas del entendimiento son insuficientes. Si prescindimos de la experiencia, si no tomamos en cuenta ningún contenido, nos quedamos en el racionalismo que, según Kant, equivale a un "dogmatismo", pues para él pretender conocer más allá de los límites de la experiencia sólo mediante conceptos -categorías- implicaba "dogmatismo". Ese mecanismo

epistemológico que opera mediante categorías, juicios y representaciones provenientes de la experiencia es denominado por Kant "trascendental" (mediante este término Kant describe las condiciones de posibilidad de la experiencia y del objeto de la experiencia).

Entonces a la lógica formal de Aristóteles Kant le agrega la necesidad imperiosa de un contenido. De este modo -formulado esquemáticamente- obtenemos la siguiente ecuación: "lógica formal [categorías] + contenido [de la experiencia] = lógica trascendental".

Entonces decíamos que Hegel inicia este nuevo capítulo de la lógica que va a denominar lógica dialéctica. Las categorías de la lógica dialéctica, para Hegel, no son sólo lógicas sino también ontológicas.

¿Qué significa "ontología"? La ontología es una disciplina filosófica que estudia las distintas concepciones acerca de cómo está conformada lo que en el lenguaje corriente llamamos "la realidad". ¿La realidad social o la realidad natural? Ambas. La realidad en general, pues la ontología como disciplina no hace distinciones. Estudia cómo son "los entes", es decir, aquellos objetos y/o procesos que "existen", que conforman lo que habitualmente entendemos -sin mayores elucubraciones- como "la realidad" (tanto la realidad humana, histórica, como la de la naturaleza). La ontología estudia ambas esferas en el mismo plano. Obviamente, ya se habrán dado cuenta, hay distintas concepciones ontológicas, distintas concepciones y opiniones acerca de cómo es "la realidad". Un marxista va a opinar una cosa, un positivista otra y así de seguido.

Por ejemplo Bertrand Russell y Rudolf Carnap (miembros de la familia positivista y la filosofía analítica del lenguaje) opinan acerca de cómo conciben a "la realidad" de modo muy distinto y opuesto al marxismo. ¿Qué es lo que hay? ¿Qué es lo que existe? Esas dos son ya preguntas ontológicas. Tanto Russell como Carnap sostendrán que lo que realmente existe, lo que hay, son "hechos absolutamente simples" que tienen sentido al margen de cualquier relación. Estos "hechos simples", en sí mismos, tienen sentido. Por eso el positivismo sostendrá, en sus múltiples variantes y miembros de la familia, que el auténtico método de conocimiento implica analizar, descomponer y llegar a una última realidad que es lo verdaderamente fundante: los hechos simples, que son hechos -expresado metafóricamente- "atómicos" (una metáfora que remite a que esos hechos no se pueden dividir -por eso son "últimos"-, aunque en realidad hoy en día sí se puede dividir al átomo, pero bueno, es una metáfora que nace cuando el átomo era aún indivisible y el primero que habló de ellos era un pensador griego llamado Demócrito). Entonces allí, con los positivistas, tenemos un muy buen ejemplo de lo que significa una concepción ontológica. Desde ya que la única ontología posible no es la positivista, hay otras.

Muy bien, entonces para Hegel las categorías de la lógica dialéctica no son sólo operaciones de alguien -un sujeto- que está conociendo, categorías mentales, categorías subjetivas, como diría Kant. No. Hegel no está de acuerdo con Kant pues para Hegel las categorías están en la realidad misma, forman parte de la realidad misma por eso las categorías de la lógica dialéctica de Hegel son lógicas pero son también ontológicas. Esa es la primera diferencia que encontramos entre la lógica dialéctica de Hegel y la lógica trascendental de Kant. De algún modo Hegel recupera en este punto preciso –en otros no- la opinión de Platón y Aristóteles según la cual las categorías no son solamente subjetivas sino también objetivas.

¿Cuál es el orden de las categorías? Resolver este problema a Marx le llevó prácticamente diez años (de 1857 –los Grundrisse- a 1867 –primer tomo de El Capital-, aproximadamente). ¿Cómo exponer? Pues he ahí el nudo de la cuestión. Marx había descubierto en ese lapso de tiempo, por ejemplo, la categoría de "trabajo abstracto" -es decir, según sus propias palabras, "el carácter dual del trabajo"- o también el plusvalor

en general -más allá de sus formas particulares de manifestarse como renta o interés o ganancia, etc.- y está pensando el modo de exponer esos descubrimientos, es decir el método, durante diez años. Ese es un problema fundamental.

Si ustedes le prestan atención al orden de lectura que nosotros sugerimos en este seminario de lectura, se habrán dado cuenta de que también nos hemos planteado ese problema. Aunque, como nuestro interés era distinto al de Marx -no buscábamos el mejor orden de exposición de los descubrimientos todavía inéditos, sino el mejor orden de lectura para explicitar los descubrimientos ya expuestos lógicamente por Marx-, por una decisión metodológica nosotros sugerimos empezar de atrás para adelante, al revés de cómo hizo Marx. Empezar por la historia –el capítulo XXIV, "la acumulación originaria", donde Marx plantea los presupuestos históricos de la emergencia del valor en la sociedad capitalista ya constituida sobre sus propias bases- y recién después leer la teoría de valor –el capítulo primero-, etc. Muy bien, a Marx le llevó diez años pensar este problema: el orden lógico de exposición de las categorías.

¿Qué pensaba Hegel sobre el orden de las categorías? Hegel opinaba que el orden lógico de las categorías tiene un fundamento histórico pero también lógico o sea que lo que le cuestionaba a Kant -y por supuesto también a Aristóteles- es que habían expuesto las categorías en cualquier orden, que no habían sido metódicos, que habían sido arbitrarios. En ese sentido Aristóteles había expuesto: sustancia, identidad, heterogeneidad, diferencia, semejanza, opuestos, contrarios, anterior, posterior, potencia, capacidad, impotencia, cantidad, cualidad, relativo, perfecto, límite, afección, privación, etc,etc. Kant, a su vez, había expuesto: unidad, pluralidad y totalidad, realidad, negación y limitación, inherencia y subsistencia (sustancia y accidente), causalidad y dependencia (causa y efecto) y comunidad (reciprocidad entre agente y paciente), posibilidad-imposibilidad, existencia-no existencia y necesidad-contingencia.

Hegel se pregunta ¿por qué Aristóteles y Kant pusieron una primero que otra? Esas categorías deberían tener un orden. Y ese orden debería estar guiado por la génesis histórica que se expresa en la lógica Aquí, en este punto de la génesis histórica que se expresa en la lógica, nos encontramos con una diferencia fundamental entre la lógica dialéctica de Hegel y el método de Marx, pues ¿de qué génesis histórica se trata? En Hegel, se trata de la génesis histórica del concepto que se expresa lógicamente, mientras que en Marx se trata no de la génesis del concepto, a la cual tendría que subordinarse la lógica, sino de la génesis histórica de la sociedad capitalista. En Marx, entonces, la lógica tiene que responder a la historia, pero no a la historia del concepto sino a la historia de la sociedad humana. Primera y gran diferencia entre ambos. A eso habría que agregar que la lógica –siempre en Marx- no debe responder a la historia de manera lineal y refleja, sino que tiene ritmos y tiempos propios, de allí que la lógica, incluso, para mejor responder a la historia, puede llegar a invertir -en la exposición científica de las categorías- el orden histórico.

¿Por qué invertir? Porque Marx no comienza en su exposición lógica por el principio sino por el final, no por lo más simple sino por lo más complejo y desarrollado. En la exposición lógica de El Capital el principio -el origen del capitalismo- recién aparece al final -capítulo sobre la acumulación originaria-. De modo que la lógica debe responder no al concepto -como en Hegel- sino a la historia de la sociedad (he allí la famosa "inversión" de la lógica dialéctica de Hegel que hace Marx: de la lógica a la historia, de la metafísica del concepto al método historicista, una operación que es mucho más compleja que la simple "inversión" de la Idea –metafísica- a la Materia –igualmente metafísica-...), pero esa lógica subordinada a la historia debe responder frente a ésta última con tiempos y ritmos propios permitiéndole de esta

manera expresar mejor el orden histórico “en su máxima pureza”, “en su concepto ideal”, “en su promedio ideal”, según felices expresiones de Marx.

Volviendo a Hegel, entonces, decíamos que para él el orden de las categorías –que en Aristóteles y en Kant había sido caprichoso y arbitrario- responde al orden histórico de la génesis lógica del concepto. Hegel no divorcia nunca la lógica de la historia (pero en su caso no se trata de la historia de la sociedad humana –he ahí su punto más débil, su desdichado deslizamiento hacia la hipóstasis metafísica del concepto- sino de la historia del concepto), así como tampoco divorcia nunca la lógica de la ontología.

Entonces el método para Hegel consiste en el orden de las categorías. Pero este método no es simplemente instrumental. No es un conjunto de reglas aplicables a un ámbito o a otro ámbito. No. Por el contrario, para la tradición lógica de Hegel el método es un orden categorial que está en la realidad misma pues según su opinión no se puede separar la forma (categorial) del contenido (sensible) como hacía Kant (y mucho antes que él Platón). Para la lógica dialéctica de Hegel no puedo separar lo lógico de lo histórico (insistimos: aunque en su caso se trate de la historia del concepto), la lógica de la ontología. El método sigue un orden en su exposición pero ese orden, piensa Hegel, es el orden de la realidad misma (entendida como el devenir del concepto lógico-ontológico). Hegel diría: “por mi filosofía habla la Razón” y lo diría en serio. Él diría: “en mi filosofía se expresa la historia del pensamiento de la humanidad, yo expongo así porque la historia del pensamiento de la humanidad así se desarrolla”.

Hegel va a expresar su concepción del método en dos de sus grandes libros, la Fenomenología del espíritu [1807] y La Ciencia de la Lógica [1812-1816]. En la Fenomenología del espíritu analiza ese orden metodológico lógico-ontológico (al mismo tiempo) en el plano subjetivo. Es decir: cómo un sujeto comienza genéticamente la construcción del conocimiento a partir de la experiencia inmediata que Hegel va a denominar “certeza sensible” (aquello mismo que Gramsci va a llamar “el sentido común”, lo que Marx diría en su Introducción de 1857 que corresponde al plano de la primera “representación caótica inmediata”). Esa certeza sensible sería el primer nivel de inmediatez del (auto)conocimiento de un sujeto. Y Hegel va a intentar recorrer todo una serie de “figuras” que va atravesando el sujeto. Él las llama “figuras”. Si ese recorrido-despliegue de categorías fuera una obra de teatro diríamos “escenas”, distintas escenas donde en cada una de ellas se va montando una obra (la misma obra en desarrollo).

Ernst Bloch va a plantear, por ejemplo, que la Fenomenología del espíritu es como un viaje donde hay distintas estaciones y de este modo existiría una conexión necesaria entre ellas, donde el sujeto se va desplegando en un decurso histórico lógico y va pasando de una estación a otra –según la analogía de Bloch- o de una escena a otra -según nuestra propia analogía- o de una figura a otra, según el propio lenguaje de Hegel. Tanto Ernst Bloch, como György Lukács o Henri Lefebvre han sugerido el paralelo entre la Fenomenología del espíritu y el Fausto de Goethe, aquella célebre y famosa obra de teatro en la que el doctor Fausto llama a Mefistófeles -que no es el diablo sino el enviado del diablo- a hacer un pacto y a partir de ahí empiezan a recorrer un viaje. El viaje de Fausto con Mefistófeles es un viaje por distintas instancias que van recorriendo y se van transformando en ese viaje. La Fenomenología del espíritu es como el viaje del espíritu, el viaje del sujeto a través de distintas figuras y nos mostraría cómo se va transformando el sujeto en ese viaje. La Fenomenología del espíritu termina ese viaje en el saber absoluto, sería el último escalón del viaje, la última estación, la última figura, la última escena. Pues bien, precisamente en el saber absoluto es por donde comienza la Ciencia de la Lógica.

Acordémonos que para esta tradición de pensamiento dialéctico –en esto Hegel y Marx sí están de acuerdo- "concreto" es siempre el resultado al que llegamos, nunca el punto de partida (como piensan los positivistas y los empiristas). Entonces, la Fenomenología del espíritu termina en una última figura a la que accede el sujeto en su despliegue de la experiencia, en su viaje del conocimiento. Pues bien, ese resultado último de la Fenomenología del espíritu es lo más "concreto" porque reúne dentro de sí las múltiples determinaciones adquiridas en el viaje, en el despliegue histórico-lógico. Es el resultado de todo este viaje del sujeto. Muy bien, por ahí empezará la lógica, la Ciencia de la Lógica. Empieza entonces por la idea absoluta –la totalidad en su máxima pureza- pero Hegel dirá que esa totalidad (a la que llegamos como un resultado del viaje de la Fenomenología) en su máxima pureza se expresa como "el ser" (el comienzo de la Ciencia de la Lógica). De este modo Hegel expondrá qué entiende él por el método, por el orden lógico-histórico-ontológico de las categorías y cuáles son éstas.

Veamos entonces, desde una mirada macro, cuáles son las características generales del método hegeliano y de su lógica dialéctica. Por una razón de simplificación, y para facilitar la comprensión de este tema tan complejo, se nos ocurre que la mejor forma de exponerlo es comparándolo y contrastándolo con lo que vimos hasta ahora de Kant. Porque el pensamiento metodológico de Hegel se constituye a partir de una prolongada disputa con el entendimiento de Kant de una manera sumamente análoga al modo como el pensamiento metodológico de Marx se constituye en El Capital a partir de una prolongada disputa con la metodología implícita en la economía política.

Entonces, antes de ir directamente a la lógica (cuya utilización en el primer capítulo del primer tomo de El Capital analizaremos la clase próxima), veremos cuáles son las características más generales del pensamiento metodológico de Hegel. Esquematizado correspondería al siguiente cuadro (donde la numeración de cada ítem es puramente aleatoria y a sólo título de ordenación para la exposición):

(1) De las CATEGORIAS lógicas (Kant)	→	(1) a las CATEGORIAS lógico-ontológicas
(2) De la falta de ORDEN (en la "deducción metafísica" de Kant)	→	(2) a la EXPOSICIÓN lógico-histórico-ontológico.
(3) Del MÉTODO trascendental	→	(3) al MÉTODO [orden de las categorías] dialéctico de factura lógico-ontológico-histórica.
(4) De la LÓGICA FORMAL (Aristóteles) y de la LÓGICA TRASCENDENTAL (Kant)	→	(4) a la LÓGICA DIALÉCTICA
(5) Del DUALISMO entre la lógica y la historia y entre el hecho [factum] y el derecho	→	(5) A la HISTORIA dentro –y subordinada a...- la LOGICA (a la génesis del Concepto)
(6) Del DUALISMO entre el Sujeto y el Objeto	→	(6) A la UNIDAD SUJETO-OBJETO
(7) Del ENTENDIMIENTO	→	(7) A la RAZON
(8) De la REPRESENTACIÓN	→	(8) Al CONCEPTO
(9) De los límites de la experiencia	→	(9) A la TOTALIDAD
(10) De la estructura lógica [S es P]	→	(10) A la lógica de las RELACIONES
(11) De la VERDAD por correspondencia (Aristóteles) y la verdad trascendental como un modo de armar proposiciones del Sujeto Trascendental (Kant)	→	(11) A la VERDAD como INTERSUBJETIVIDAD
(12) Del YO	→	(12) Al NOSOTROS
(13) De la SUSTANCIA	→	(13) Al SUJETO
(14) De la IDENTIDAD	→	(14) A la CONTRADICCION

En primer lugar: ¿Por qué las categorías para Hegel no son sólo lógicas? Pues porque no están sólo dentro del entendimiento humano. Corresponden a la realidad misma, de ahí que sean "lógico-ontológicas".

En segundo lugar: ¿Por qué Hegel acusa a Kant y a Aristóteles de no seguir orden alguno en su exposición? Pues porque no se guiaban por la historia. Exponían las categorías de modo arbitrario porque para ambos las categorías no tenían nada que ver con la historia, en cambio para Hegel las categorías no deben exponerse de cualquier modo. Deben exponerse siguiendo el decurso lógico histórico de génesis del Concepto (a partir del cual cada categoría va engendrando la siguiente).

En tercer lugar: ¿Por qué Hegel cuestiona los métodos de Aristóteles y Kant? Pues porque Hegel jamás separa el método de la lógica ni la lógica de la realidad. El método correspondería al orden de las categorías lógicas que es al mismo tiempo (subrayemos "al mismo tiempo") el propio orden de la realidad. En cambio para Aristóteles el método demostrativo-deductivo seguía un orden propio de los razonamientos y en Kant el método trascendental tenía una lógica propia absolutamente separada de la realidad misma (ya que para él ésta última no se podía conocer –porque correspondía al *nóumeno* y a la "cosa en sí"-). De cualquier modo en este rubro, entre Kant y Aristóteles, Hegel se encuentra mucho más cerca de Aristóteles –para quien de algún modo las categorías también eran ontológicas- que de Kant –quien separa de modo dualista, como Platón (a quien Aristóteles critica...), la lógica categorial de la realidad ontológica-.

En cuarto lugar, ¿Por qué la lógica dialéctica de Hegel cuestiona la lógica formal (de Aristóteles) que es el suelo mismo sobre el que se levanta la lógica trascendental (de Kant)? Este punto lo vamos a ver más adelante con algún detalle porque es fundamental para entender el primer capítulo de El Capital. En términos generales convengamos en que la lógica formal y sus tres célebres principios presuponen una realidad inmóvil, sin contradicciones y sin devenir (o, en todo caso, el devenir está pensado por esta lógica aristotélica de un modo demasiado mecanicista –como el paso de la potencia al acto- pues el motor del cambio –la causa de ese pasaje- siempre se sitúa afuera del proceso mismo). En cambio para Hegel la realidad misma está en constante devenir -debido a sus contradicciones- y la razón de ese devenir está dentro del proceso mismo: su movimiento no viene "de afuera", de un ignoto "motor" sino que por el contrario constituye un automovimiento (así como para Marx el surgimiento de la relación social histórica de capital que está expresada en la categoría lógica de "capital" no es más que el "automovimiento" del "valor que se valoriza a sí mismo"...).

En quinto y en sexto lugar, ¿Por qué Hegel rechaza el dualismo (kantiano)? Porque esa escisión entre el sujeto y el objeto, entre la lógica y la historia, entre el entendimiento y la "cosa en sí" vuelve impotente al sujeto y para Hegel la modernidad -que se estructura desde el vamos a partir de una escisión, de un dualismo- debe poder resolver esa impotencia. Ese es el gran proyecto de lo más perdurable de la filosofía clásica alemana, su "programa máximo": superar el desgarramiento moderno, el dualismo, la escisión, la alienación. Un programa histórico -visualizado por primera vez por los grandes pensadores dialécticos alemanes, por lo tanto programa filosófico al fin de cuentas- que, según Marx, sólo podrá realizar la clase obrera mediante una revolución social, nunca la filosofía por sí misma...es un programa que nace de la filosofía pero excede a la filosofía).

Kant había resuelto -sólo en parte- el dualismo en su ética, en su Crítica de la razón práctica. Lo había resuelto a pesar de que este libro parte del dualismo liso y llano –el hombre está sometido al mundo natural del determinismo y al mismo tiempo tiene

una esfera irreductible a las leyes naturales que es la de la libertad- cuando más adelante planteaba que la libertad del hombre, base de la responsabilidad y por lo tanto de la ética, no puede subordinarse al reino de la necesidad y al determinismo (al cual estaba sujeto el ser humano al formar parte del mundo físico), pero no se animó a extenderlo también al plano del conocimiento. En este otro terreno, el del conocimiento, el de la epistemología, se abroqueló tras los "límites" (de la experiencia sensible) y no pudo salir del dualismo.

El dualismo separa en Kant la lógica de la historia porque para Kant lo importante son las condiciones lógicas de posibilidad del conocimiento y la historia es un hecho –un *factum*- que no interviene en la fundamentación de las categorías (esta es probablemente la principal diferencia entre la epistemología trascendental de Kant y la epistemología genética de Jean Piaget, como ya señalamos). En política Kant hace lo mismo: el contrato es una idea regulativa a priori de la razón (que va a fundamentar la obediencia ciudadana a un soberano "como si" el poder de éste hubiese emergido de un contrato...), pero no es un contrato histórico porque lo que pasó en la historia no le preocupa a Kant. Lo que le preocupa a Kant es la condición de posibilidad lógico trascendental de la historia, pero no la historia en sí misma. Lo mismo vale para la política: lo que le preocupa a Kant es la condición de posibilidad lógico trascendental de la soberanía política, pero no la política en sí misma (de aquí se toman muchos teóricos contemporáneos de "la democracia" entendida simplemente como un conjunto lógico trascendental de procedimientos de decisión, independientemente de lo que es la "democracia" realmente existente en la práctica y en la historia de nuestro país...).

Entonces Kant navega sobre el dualismo, el sujeto va por un lado, el objeto por el otro, la lógica va por un lado, la historia por el otro, la situación de hecho va por un lado, las condiciones de posibilidad –de derecho- (en la política y en la epistemología) van por el otro.

La lógica dialéctica de Hegel rompe con el dualismo. ¿Cómo? Pues partiendo de que en un comienzo –lógico e histórico- el sujeto está dentro mismo de la realidad "externa" (que luego se descubrirá que no es para nada "externa"...). No es que por un lado está la realidad y por el otro el sujeto y luego se juntan y el sujeto avanza... sobre la realidad. No. Para Hegel desde el inicio el sujeto está inmerso dentro del "ser", sólo que de manera no desplegada. Emerge desde el seno mismo del "ser" -lo que nosotros llamaríamos en nuestro lenguaje corriente "la realidad"-, es decir, en la realidad aún indiferenciada e indeterminada y luego del pasaje por varias escenas, figuras, estaciones, aparece como esencia, como reflexión de la esencia y luego se va transformando en un sujeto y al mismo tiempo reactúa sobre la realidad misma (sobre "el ser"). En suma: el sujeto descubre que conocer (el "afuera") es conocerse (a sí mismo), que la realidad no es "externa" sino el producto de su misma actividad. (En la Fenomenología del espíritu este reconocimiento lo va a realizar "el siervo" en el ámbito del trabajo, según la célebre "dialéctica del señor y el siervo" o del "amo y el esclavo" que corresponde a la dialéctica de las autoconciencias). Por eso, si hubiera que señalar una categoría central en la lógica dialéctica de Hegel, junto a la de totalidad concreta (o universal concreto) habría que referirse también a la categoría unificada de "Sujeto-Objeto" (que ya no se conciben como aislados y separados).

(En el ámbito del marxismo, György Lukács, en su inolvidable libro Historia y conciencia de clase -una de las obras fundamentales del marxismo del siglo XX donde él intenta fundamentar metodológicamente el cambio histórico radical que implicó para la historia de la humanidad la revolución bolchevique- señaló que la unidad "Sujeto-Objeto" está dada en el capitalismo contemporáneo por el punto de vista totalizante de la lucha revolucionaria del proletariado, pues en esta lucha la sociedad -el "objeto"-

cobra a través del punto de vista proletario -el "sujeto"- conciencia de sí misma. El sujeto (social) no existe al margen y enfrentado al objeto (social). Por el contrario, según este planteo, el sujeto emerge del seno del objeto mismo. La lucha revolucionaria por el socialismo expresaría entonces la unidad de una objetividad -social- y de una subjetividad –también social: la del proletariado-. De este modo Lukács, retomando la lógica dialéctica de Hegel desde el marxismo revolucionario fundamenta la necesaria ligazón entre objetividad científica y subjetividad política: el punto de vista de clase -la posición ideológica revolucionaria anticapitalista- es la única garantía de ser realmente objetivo. No hay ciencia sin ideología, es más: postular una ciencia sin ideología -prescindiendo del punto de vista político de clase- implicaría caer en el fetichismo de una objetividad que existiría supuestamente al margen de la subjetividad y ello conllevaría retroceder inmediatamente al dualismo...que, en términos de El Capital, conduce al fetichismo ya que éste, como el dualismo, también separa -invirtiendo- la objetividad de la subjetividad, las cosas de las relaciones sociales, la legalidad "objetiva" de la lucha de clases. Después de este libro de Lukács, Max Horkheimer, en la primera época de la Escuela de Frankfurt -la más radicalizada-, partiendo de Historia y conciencia de clase, pero diferenciándose de él, sostendrá en Teoría tradicional y teoría crítica que como la sociedad capitalista es opaca e inconsciente "se escinden sujeto y objeto, su identidad aguarda en el futuro y no en el presente". Según su opinión, la unidad sujeto-objeto preconizada por Lukács para el proletariado revolucionario, sólo podía realizarse en una sociedad comunista).

Entonces, de este modo, a partir de la categoría de "unidad Sujeto-Objeto" Hegel reincorpora al ámbito de la lógica lo que desde Parménides y Aristóteles hasta Kant -¡es decir, durante más de veinte siglos!- había quedado afuera: la historia. Después veremos que una de las críticas que se le hacen en este punto a Hegel –principalmente Marx-consiste en que no logra este cometido en su plenitud porque termina en última instancia violentando la historia para que entre forzadamente en los moldes de la lógica. Pero al menos su pretensión consistió en haber incorporado a la lógica -en su Ciencia de la Lógica- lo que antes había quedado afuera: la historia. Ésta última, entonces, ahora sí, puede estar dentro de la lógica (recordemos: ambas concebidas de modo ontológico) y la única manera de reintroducir –luego del largo desvío de Parménides, Aristóteles y Kant- a la historia dentro de la lógica es superando el dualismo sujeto-objeto. No hay entonces lógica de un objeto e historia de un sujeto, ambos entendidos como entidades y ámbitos separados. No. A partir de la lógica dialéctica, el sujeto emerge del objeto, el sujeto emerge de la lógica y la historia no es meramente subjetiva, accidental, caprichosa y arbitraria, sino que la historia también abarca a la lógica y al objeto. Por eso la realidad misma es subjetiva-objetiva, lógica-histórica.

En séptimo lugar, ¿Por qué pasar del entendimiento a la razón? Porque para Kant existían, como ya analizamos, tres facultades del sujeto: sensibilidad –la más "baja" y ligada a la inmediatez-; entendimiento –donde están las categorías y donde se realizan los juicios que sintetizan- y, por último, la más "alta": la razón -que tenía dos usos, positivo (el regulativo, como guía de la ciencia) y el negativo, que es fundamentalmente aquel donde la razón siempre apunta más allá de sí misma, violando los límites de la sensibilidad y cayendo en antinomias y contradicciones. Pues bien, como la razón siempre comete "por inclinación natural" este "pecado prohibido" (el caer en la contradicción), Kant sostuvo que la facultad cognoscitiva por excelencia no debía ser la "más alta", sino "la intermedia", el entendimiento.

Hegel, por el contrario, piensa que si la razón descubre siempre contradicciones cuando intenta ir más allá de sí misma, pues entonces ésa es la facultad más útil, la más correcta, la que mejor nos muestra cómo es la realidad (pues si cae en contradicciones

no es un error de ella, subjetivo, sino que la realidad misma es contradictoria...). Por eso la razón es superior al entendimiento, ya que éste último termina "congelando" el conocimiento –con sus categorías como formas puras y determinaciones simples y vacías- para no caer en contradicciones, mientras la razón no teme a las contradicciones.

En octavo lugar: ¿por qué pasar de la representación al concepto? Pues porque para Kant la representación es un contenido de la conciencia subjetiva, que no existe en la realidad misma -realidad que, insistimos, para él no se podía conocer-. Entonces Hegel sostiene que si las categorías no son sólo lógicas sino también ontológicas, si los contenidos del pensamiento no son únicamente subjetivos sino que están en la realidad misma, entonces la representación que sólo pertenece al sujeto pero no al objeto, a la realidad, no puede ser el mejor instrumento de conocimiento. Entonces piensa que es el concepto, pero Hegel no entiende por "concepto" lo que nuestro sentido común entiende por "concepto". Para nosotros, en nuestro sentido común, en nuestro lenguaje de la vida cotidiana, "concepto" designa una generalidad vacía: volviendo a nuestro ejemplo de siempre, "la silla" es el concepto universal que no tiene nada que ver con estas sillas particulares donde estamos sentados. Para Hegel en cambio el "concepto" designa, sí, lo universal, la idea, pero encierra dentro de sí toda la particularidad. No es una mera abstracción vacía como nuestro "concepto" de "la silla". No. El concepto hegeliano tiene toda la realidad dentro de él (por eso no está nunca al comienzo de la Ciencia de la Lógica sino al final, luego de recorrer todas las escenas, estaciones y figuras ya que las engloba a todas y es el resultado de todas ellas. Lo que para el Marx de 1857 es la totalidad concreta más compleja y desarrollada que contiene dentro suyo toda la realidad particular (clases sociales, Estados, comercio entre Estados, etc.) -el mercado mundial- para Hegel es "el concepto". Es una categoría que no sólo es lógica sino también ontológica, es una categoría que constituye al mismo tiempo un sujeto (el "concepto" de Hegel está "vivo" -por eso Marx criticará a Hegel por haber hipostasiado al "concepto", por haberlo convertido en una entidad metafísica con vida propia...-, no es una mera abstracción de nuestra mente). El "concepto" de Hegel correspondería, en el primer tomo de El Capital, a la categoría de "capital" pues el capital está vivo y dejó de ser una cosa "muerta" -la mercancía, un simple objeto que cristaliza en su valor trabajo muerto, pretérito, coagulado- para transformase en algo "vivo y preñado" (escribe Marx), en un sujeto que domina, subsume, explota y oprime a su creador: el trabajo vivo de la fuerza de trabajo, de los trabajadores. Tanto el "concepto" de Hegel como el "capital" de Marx están vivos, tienen automovimiento, subsumen sus pasos y condiciones previas (el "ser" en Hegel y la "mercancía" en Marx, la "esencia" en Hegel y el "valor" en Marx) y ambos se convierten en reyes de un nuevo reino donde sólo ellos son los soberanos indiscutidos...

En noveno lugar, ¿por qué violar los límites de la experiencia e intentar siempre captar la totalidad? Pues porque para Hegel -según el prefacio de la Fenomenología del espíritu- "lo verdadero es el todo". La verdad no está en la parte aislada, en el "hecho atómico" (tan amado por los positivistas) separado de las relaciones y de su contexto, sino en la totalidad. Una totalidad que, según Kant, nunca se puede alcanzar porque aprehenderla implicaría ir más allá de la experiencia.

Entonces ¿cómo interpretar esta sugerencia metodológica hegeliana que nos reclama el intento de ir más allá de los límites de la experiencia? Como mínimo de dos maneras: aquellos que no acepten la dialéctica, que interpreten que Hegel es apenas un triste "pensador prusiano", un "metafísico", un simple filósofo especulativo anticientífico...nos dirán que violar los límites de la experiencia implica no aceptar las condiciones empíricas de la ciencia, las condiciones del método experimental. Para ellos "violar los límites", entonces, equivale a no ser científico, a ser –como dicen

algunos sociólogos discípulos de Gino Germani- un "ensayista" (entendiendo por "ensayista" un alegre e irresponsable "guitarrero"). En cambio para los que sí aceptan (aceptamos) la metodología dialéctica, "violar los límites" no implica caer en la metafísica especulativa sino, por el contrario, en asumir una actitud esencialmente crítica frente al orden establecido, frente a la realidad dada en el presente, frente a la metafísica de "los hechos objetivos" (que, por ejemplo para Durkheim –Las reglas del método sociológico- debían ser tratados como "cosas" en una expresión fetichista inigualable, una verdadera joyita...). Violar los límites, entonces, no es metafísica (como pensaba Kant y luego de él -aunque a decir verdad, Kant no tiene la culpa de estos otros ni es responsable de todos ellos, extremadamente rudimentarios y opacos en comparación con su brillante pensamiento- todos los positivistas: Comte, Durkheim, etc.).

"Violar los límites" es precisamente la base de la crítica de la metafísica. Fíjense que Marx, en la Introducción de 1857 a los Grundrisse cuestiona a la economía política por quedar limitada a –es decir, por no ir más allá de...- las generalidades vacías y "simples" que ella obtiene luego del análisis de la realidad inmediata cuando pasa de la cantidad de valor de las mercancías a la cantidad de trabajo en general (sin diferenciar dentro de esta categoría "simple e indeterminada" de "trabajo en general" al trabajo útil y concreto, por un lado, y al trabajo abstracto por el otro, diferenciación que sólo es posible alcanzar si se da cuenta de la especificidad del trabajo humano dentro del capitalismo como totalidad histórica). Además, en todo El Capital, por ejemplo en el capítulo XLVIII [48] del Tomo III –"La fórmula trinitaria", continuación de "El fetichismo de la mercancía y su secreto" del tomo I- que pronto analizaremos, Marx cuestiona a la economía política por su "metafísica de la vida cotidiana", por no violar los límites de la experiencia ordinaria y caer de este modo en el fetichismo más grosero (la antítesis de la ciencia auténtica).

Entonces violar los límites de la experiencia es la única manera de alcanzar la totalidad y para ello no alcanza el entendimiento kantiano, que sólo se maneja con generalidades vacías –las categorías- de modo análogo a la economía política que también se maneja con generalidades vacías –"el trabajo" en general, como fuente del valor... un "trabajo" sin especificaciones históricas común a toda la historia de la humanidad-. Hace falta entonces otro instrumento (la razón dialéctica), otra lógica (la lógica dialéctica), otro orden de las categorías (el método dialéctico), etc.,etc.

En décimo lugar, ¿por qué ya no alcanza la lógica de [S es P]? Pues porque esa lógica que se detiene en la atribución de una característica, una propiedad, un atributo, una nota, un predicado, a un sujeto, es una lógica que está pensada para dar cuenta de la realidad entendida como "sustancia". Recordemos que en su crítica a Platón –que dividía de modo dualista el cosmos en dos: el mundo inteligible de las ideas y el mundo sensible de la materia- Aristóteles llegó a la conclusión que esos dos mundos en realidad eran uno sólo formado por sustancias (que encerraban dentro de sí la combinación de la universalidad de la forma y la particularidad de la materia).

Entonces una lógica de [S es P] presupone esa ontología, esa concepción de la realidad entendida como "sustancias" a las que le suceden cosas y que asumen determinadas características y propiedades ("accidentes" las llamó Aristóteles). Kant no hace más que desplegar esa misma estructura ontológica de Aristóteles, con la diferencia que Kant "privatiza" las categorías aristotélicas en su concepción epistemológica transformándolas en meramente subjetivas (del mismo modo en que también "privatiza" la voluntad general de Rousseau en su concepción ética de la "buena voluntad" del individuo...y en su concepción política del contrato social roussoniano "privatizado" ahora como un contrato entendido como "mera idea de la

razón" que nunca habría existido en la práctica histórica para evitar así la legitimación roussoniana del derecho a la resistencia y a la insurrección...).

Entonces tenemos que la sustancia es para Aristóteles un substrato que tiene determinadas notas, determinados predicados, determinadas características. Por ejemplo –nuestro ejemplo de siempre, el más sencillo-: la silla es un substrato que tiene "x" accidentes-características: ser negra, ser de plástico, etc. Ese tipo de lógica no lo modifica Kant. A lo único que llega Kant en su Crítica de la razón pura es a la tercera categoría de relación. Kant se basa en los juicios de Aristóteles, los toma sin modificación alguna y en consecuencia dice: las categorías son las funciones de unidad a partir de las cuales el entendimiento realiza los juicios. Habíamos planteado en la clase pasada que para Kant el sujeto tiene una multiplicidad de representaciones caóticas que el entendimiento recorre, las reúne y las enlaza. Esta es la operación que hace el entendimiento: enlazar una representación con otra representación pero ese enlace no puede ser caprichoso, tiene que tener una función de orden. Esas funciones de orden las otorgaban –como ya señalamos- las categorías. Cuando muestra todo este armazón categorial en su "deducción metafísica" (aquel momento de la Crítica de la razón pura donde, después de demostrar en su "deducción trascendental" la legitimidad teórica de las categorías en general, Kant pasa a exponer sin orden alguno –según Hegel- la lista detallada de cuáles son las categorías de las que está hablando), Kant dirá que las categorías son de cuatro tipos. Dentro de esos cuatro tipos hay un tipo particular que es de relación y el punto más alto al que llega dentro de este terreno es la tercera categoría de relación: él la llamará "comunidad o acción recíproca ante dos sustancias". Una categoría es la de relación "causa-efecto" y la otra es la de "acción recíproca". Hasta allí llegó Kant –que no es poco...-, hasta la acción recíproca entre dos sustancias o entre dos sujetos.

Sí, hasta ahí llegó Kant, ese fue el punto más alto en su lógica trascendental, la acción recíproca entre las sustancias y la reunión de esas dos sustancias **mutuamente independientes** en la de "comunidad". Esto es fundamental para entender la categoría de "valor" en El Capital porque para el capítulo primero de El Capital el "valor" es una relación entre propietarios **mutuamente independientes** de mercancías. Lo interesante es indagar porqué Marx no se detuvo en esta lógica de Kant (que retomaba a Aristóteles) cuando sostiene en ese primer capítulo de El Capital que esa relación de "valor" no es una mera relación externa sino que es algo más.

Entonces a partir de ese punto dejado por Kant, Hegel pasa a una lógica de relaciones donde ya no hay simplemente "dos sustancias independientes entre sí que se relacionan de modo externo" sino una relación que las integra y les otorga el sentido y el significado a los elementos que une. En Kant hay una relación extrínseca, externa, entre dos elementos que a lo sumo tienen una relación, mantienen una "relación recíproca", pero en cambio en Hegel ya no es así. ¿Por qué? Porque toda su lógica es una lógica de relación. La totalidad es una totalidad de relaciones y los elementos que en la lógica trascendental de Kant siguen estando separados -a lo sumo los reunimos pero siguen siendo mutuamente excluyentes, mutuamente independientes- en la lógica dialéctica dejan de ser mutuamente independientes y pasan a formar parte de una totalidad como parte inmanente de la relación.

Quizás esto resulte abstracto o demasiado complicado o abstruso pero hay que fijarse que la categoría de "capital" –obviamente en El Capital de Marx- sólo se entiende a partir de esta nueva lógica. El "capital" es una relación social de producción de un propietario de dinero que busca valorizarlo y un propietario de fuerza de trabajo que no tiene cómo vivir (porque ha sido expropiado violentamente) y debe forzosamente por necesidad -no libremente...- verderse o, mejor dicho, alquilarse

durante un período de tiempo. Es una relación que otorga sentido a los dos polos. Una relación en cuyo seno adquiere sentido cada uno de los dos polos. Por eso la famosa formulación política de Marx, su proyecto estratégico a largo plazo que apunta hacia la "abolición del capital" –no simplemente a obtener un poquito de suba del salario y unas vacaciones más largas- presupone también abolir el trabajo asalariado.

¿Por qué? Porque si logramos superar esa relación –la de capital- se tiene que superar también a los dos polos que la constituyen. Esos dos polos no tienen sentido al margen de la relación. Ya desde su juventud (1843) Marx tiene una formulación filosófica que sostiene que "la clase obrera al luchar contra el capitalismo se va a negar a sí misma". Parece un trabalenguas pero eso significa que si niega al enemigo –a la clase capitalista- tiene que autonegarse en tanto trabajo asalariado. Porque en el régimen capitalista la clase obrera está integrada (y subsumida) a la relación de capital. Si ésta se niega históricamente, la clase obrera pasa a ser otra cosa, deja de ser simplemente la función subordinada y subsumida en el capital. Al transformar la relación se autotransforma.

Hegel se da cuenta entonces que si se pretende demostrar que la estructura ontológica de la realidad (y del conocimiento...ya que para él, insistimos nuevamente, las categorías lógicas son también ontológicas) no responde a las sustancias sino a las relaciones en las cuales las sustancias están insertas, entonces hay que construir una nueva lógica. ¿Por qué la realidad ya no puede ser concebida como una estructura de sustancias, al estilo de Aristóteles (o también de Leibniz con su teoría de las "mónadas" o sustancias individuales)? Pues porque esa concepción de la realidad como sustancia no da cuenta del sujeto. Si se concibe al sujeto como sustancia entonces el sujeto termina asimilado a la naturaleza, a las cosas. Son las cosas y objetos naturales las que funcionan como sustancias (con accidentes, con atributos). Pero el ser humano, si se lo entiende como algo más que un objeto, no puede ser sólo una sustancia -¿qué diferencia habría entonces entre un hombre o una mujer y una piedra?-. Tiene que ser un sujeto. Y la lógica que da cuenta de la interacción recíproca de los sujetos no puede ser aquella lógica que entiende toda la realidad como sustancias (cosas) que interactúan entre sí de modo mecánico como los objetos de la naturaleza (causa y efecto, por ejemplo, categorías centrales en la física de Newton que funcionaba como paradigma científico indiscutible para Kant). Un sujeto no es una cosa. Su relación con otro sujeto no puede ser la misma que tiene una piedra que cae y produce (causa) un agujero en el suelo (efecto). La relación entre los sujetos debe ser otra.

La lógica dialéctica, entonces, intenta dar cuenta de esa relación histórica intersubjetiva que nunca puede ser reducida al intercambio físico-mecánico entre cosas-sustancias. Para esta nueva lógica las relaciones constituyen una totalidad dentro de la cual cada una de las partes (por ejemplo los sujetos, no sólo individuales sino sociales) adquieren su sentido.

Por eso en la Fenomenología del espíritu Hegel dice: "Una autoconciencia sólo es en sí y para sí cuando es también para otra autoconciencia". "En sí y para sí" corresponde en la jerga técnica de Hegel al universal concreto, que reúne dentro suyo al primer momento del conocimiento (la universalidad abstracta –el "en sí" para Hegel, la "totalidad caótica" para el Marx de 1857, el "sentido común" para Gramsci, la "espontaneidad" para el Lenin del ¿Qué hacer?-) y al segundo momento del conocimiento (la particularidad –el "para sí"-). Una "autoconciencia" es para el vocabulario de Hegel en la Fenomenología del espíritu el equivalente de un sujeto. Entonces tenemos que según esta concepción un sujeto sólo es tal cuando entabla una relación universal concreta con otro sujeto, algo que nunca podría hacer una sustancia, un objeto de la naturaleza, una piedra, por ejemplo.

¿Por qué? Pues porque la sustancia tiene sentido en sí misma, aunque nunca se "choque" ni se cruce con ningún otra sustancia, no necesita de la relación para existir. Se define en sí misma, aislada. Exactamente así la define Leibniz –brillante pensador alemán anterior a Kant- en su libro Monadología, como "sustancias aisladas".

En cambio el sujeto sólo se define –según Hegel- en relación con otro sujeto. No hay sujeto aislado (esta es la gran distancia entre Hegel y toda la filosofía contractualista iusnaturalista, la de los teóricos del derecho natural moderno, antecesores mediatos del liberalismo, pues para todos ellos –Hobbes, Locke, Spinoza, Kant e incluso el más radical de todos: Rousseau (irreductible al liberalismo)- el punto de partida de sus modelos de análisis político es el de individuos que están aislados antes del contrato –en el "estado de naturaleza"-, mientras que para Hegel los individuos recién llegan a estar aislados luego de un largo período –en la sociedad civil, el ámbito del mercado y ni siquiera allí pues en la sociedad civil se desarrolla el "sistema de las necesidades" donde se produce una interrelación social entre todos los individuos-).

Entonces para esta nueva lógica, la lógica dialéctica, si no hay relación no hay sujeto. El sujeto es, por definición, alguien que está inserto en una relación (recordemos que algo no muy distinto dice Marx en su sexta Tesis sobre Feuerbach [1845] cuando plantea que "[...] la esencia humana no es **algo abstracto inherente a cada individuo**. Es, en realidad, el conjunto de **las relaciones** sociales"). Por lo tanto para dar cuenta de la realidad entendida como intersubjetividad, como relación entre sujetos que sólo adquieren su sentido al interior de esas relaciones, debemos construir una nueva lógica –piensa Hegel- que no se limite al [S es P] sino que conciba cada "S" (cada sujeto) no encerrado dentro suyo, aislado y sólo en relación con sus predicados (con "P"), con sus propiedades, con sus atributos internos sino en relación "hacia fuera", con otros "S" (otros sujetos). Esa es la lógica dialéctica.

Fíjense ustedes que **el valor** no es para Marx una cosa (una "S") que tendría ciertas propiedades internas ("P"), sino **una relación** social de producción. Lo mismo para el dinero, lo mismo para el capital, etc. Por ejemplo, decía Marx en el capítulo XXV del Tomo I de El Capital: "Un negro es un negro. Sólo bajo determinadas condiciones se convierte en un **esclavo**. Una máquina de hilar algodón es una máquina de hilar algodón. Sólo bajo determinadas condiciones se convierte en **capital**. Desgajada de esas condiciones, la máquina dista tanto de ser capital como dista el oro, en sí y para sí, de ser **dinero** y el azúcar de ser el **precio** del azúcar...**El capital es una relación** social de producción. Es **una relación histórica** de producción" (Tomo I, Vol.III, p.957). Por lo tanto sin esta lógica de las relaciones se torna absolutamente incomprensible todo El Capital y cada una de sus categorías en particular.

Además, como Marx pretende cuestionar el fetichismo de la economía política –que atribuye a las "cosas" características de las relaciones humanas- si se mantuviera dentro de la lógica [S es P] no podría desmontar este proceso de cosificación y reificación. Sólo a partir de una lógica que demuestre que cada elemento obtiene su significación de las relaciones en las que está inserto y a partir de las cuales se constituye se puede comenzar a cuestionar el fetichismo que consiste en confundir "relaciones" intersubjetivas con "cosas" –cosificación- y viceversa -personificación-, separando de manera dualista cada uno de estos ámbitos. De aquí que Marx arremeta contra la economía política –esto es fundamental para entender todo su pensamiento- porque esta disciplina concibe a la realidad histórica "como regida por un conjunto de leyes naturales", leyes cuya **objetividad** operaría "al margen e independientemente de los agentes sociales", es decir, al margen de la **subjetividad** (según una expresión importantísima del capítulo XLVIII [48] del Tomo III de El Capital).

Por lo tanto, para Marx, cuando no hay sujeto no hay dialéctica así como tampoco hay dialéctica cuando hay dualismo, separación tajante entre lo "objetivo" y lo "subjetivo". Si en ambos casos no hay dialéctica, ¿qué hay en su reemplazo? Lo que hay en su reemplazo es sencillamente fetichismo. No se puede en consecuencia plantear en nombre del marxismo una concepción de la historia como "un proceso sin sujeto" ni tampoco una visión "materialista" de la economía como un "proceso de leyes que operan independientemente de los sujetos sociales" (¡piensen ustedes la tremenda importancia que tiene esto para comprender a fondo su concepción materialista de la historia!...).

En undécimo lugar: ¿Por qué ya no alcanza la "verdad por correspondencia" ni la "verdad trascendental" entendida como un modo de armar proposiciones realizado por el sujeto trascendental kantiano? Algo de esto ya lo analizamos cuando analizamos el concepto de "verdad" científica en el marxismo, cuando analizamos los presupuestos de la teoría crítica de la ideología y las diversas nociones de "verdad" en juego. Sólo recordemos entonces que en su Metafísica Aristóteles sostiene que: "Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso, mientras que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es verdadero". Intentando fundamentar esta concepción clásica de la verdad por correspondencia (entre lo que decimos y lo que sucede), en su trabajo La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica (1944) el lógico Alfred Tarski sostiene que: "la verdad de una oración consiste en su acuerdo (o correspondencia) con la realidad". También lo formula del siguiente modo: "Una oración es verdadera si designa un estado de cosas existente" y, proponiendo una definición aun más precisa –porque las dos anteriores le resultan todavía insatisfactorias- Tarski concluye con que "una oración es verdadera si es satisfecha por todos los objetos, y falsa en caso contrario" (aclaramos que la noción de "satisfacción" que maneja Tarski en esta propuesta más precisa de definición de verdad consiste en que determinados objetos "satisfacen" una función proposicional –es decir: no una proposición del lenguaje humano hablado sino una proposición que contiene variables abiertas, aun indeterminadas, como "x" o "y"- cuando reemplazamos las variables abiertas o libres de la función por nombres de objetos que sí están determinados y que por lo tanto cierran las variables). Por consiguiente, para Tarski, en la misma línea de Aristóteles, la verdad será una característica de las oraciones del lenguaje una vez que éstas dejan de tener variables sin cerrar, sin determinar, y esas oraciones coinciden con todos los objetos que pueden "llenar" esas variables "vacías" de la función proposicional. En palabras más sencillas, esta noción clásica de verdad se definiría como la correspondencia entre lo que dice con su lenguaje el sujeto y lo que sucede fuera, en el objeto.

Para Kant, en cambio, esto no podría funcionar igual porque no se puede conocer el objeto en sí mismo, el *nóumeno*, la cosa en sí. Pero sí hay verdad en Kant. Sólo que ya no es completamente "objetiva" –porque él parte siempre del dualismo insuperable- sino que está recluida dentro y limitada a la subjetividad. Pero Kant no es un relativista –mucho menos un posmoderno-. Él no piensa que "cada uno tiene su propia verdad", por lo tanto... no hay una verdad para todos y que todas las ideas compitan en el mercado. No. Kant piensa que sí, que hay una cierta objetividad del conocimiento –si no fuera así su admirado Newton se caería con todos sus descubrimientos científicos en la física- y piensa también que esta objetividad de la verdad es "trascendental". Por eso la verdad está recluida en el sujeto, pero no en cada sujeto empírico (la verdad particular de Gustavo, la de Marcela, la de Roberto, etc., con lo cual se volatilizaría la verdad...) sino en un único sujeto: el sujeto trascendental común a todos los sujetos empíricos, es decir, en aquella forma universal de armar proposiciones no metafísicas que se

estructuran a partir de las categorías del entendimiento y las formas de la sensibilidad que trabajan las impresiones empíricas, etc.,etc. Un sujeto trascendental común a todos los sujetos empíricos que les permite a éstos no sólo conocer sino también comunicarse entre sí, tener un universo categorial en común, sino hasta la misma comunicación humana sería imposible, piensa Kant.

¿Por qué estas dos concepciones de verdad –la de Aristóteles y Tarski y la de Kant- ya no alcanzan?

Pues bien, Hegel piensa que la concepción de Aristóteles es válida pero limitada. Válida porque el discurso de la ciencia y la filosofía no puede consistir en un delirio ininteligible e incomunicable que no tiene nada que ver con el mundo. No. Tiene que tener una dosis de "realismo" (toda la concepción de Aristóteles y de Tarski es esencialmente "realista"), pero fíjense que el gran presupuesto de Aristóteles consiste en concebir a la realidad como un conjunto de sustancias que, o bien están inmóviles o, en el mejor de los casos, tienen un movimiento de tipo mecánico –el pasaje de la potencia al acto- que les viene en última instancia de un "primer motor" externo (Dios) que está fuera de todo el proceso. Entonces la verdad consistiría en la correspondencia entre un sujeto pasivo y una realidad que no tiene un movimiento propio, inmanente. De allí que esa noción de "verdad" mantenga fuertes deudas con la metafísica aristotélica. Esa es su principal limitación.

En cuanto a Kant el problema viene por el lado del dualismo. La verdad nunca abarca a la realidad misma, siempre concebida según Kant al margen del sujeto que no puede violar sus límites para intentar conocerla en sí misma. Por lo tanto, en última instancia, esta verdad es sólo formal-trascendental, sólo opera con las formas y reglas del entendimiento pero no da cuenta de la realidad misma, fuera del entendimiento.

¿Qué es la "verdad" entonces como intersubjetividad? Es aquella concepción según la cual para Hegel la verdad no está recluida dentro del sujeto (como en Kant) ni tampoco depende de una concepción ontológica estática o a lo sumo trascendentalista de la realidad. "Trascendentalista" en el sentido que para Aristóteles la realidad misma y su movimiento no tienen la razón de su desarrollo dentro de ellos, de forma absolutamente "inmanente" -como en Hegel- sino fuera de ellos, de forma "trascendente" (aclaremos que "trascendente" no significa lo mismo que "trascendental". "Trascendente" es aquello que va más allá del sujeto, que tiene su razón de ser en un más allá que "trasciende" al sujeto, en cambio "trascendental" -para Kant- equivale a "las condiciones de posibilidad del conocimiento").

Entonces ¿qué es la "verdad" para Hegel?

En primer lugar la verdad es la totalidad, nunca el fragmento o la parte (piensen ustedes la pertinencia de esta concepción en una época como la nuestra cuando impera la hegemonía del posmodernismo y el posestructuralismo con su culto indiscutible del "fragmento" y lo "micro"...).

En segundo lugar, la verdad no sólo es un proceso lógico formal-trascendental (como en Kant) sino un proceso real. Para Hegel la verdad –como las categorías- es lógica pero también ontológica.

En tercer lugar la verdad remite a una concepción ontológica en movimiento, no estática, en constante devenir –a partir de las contradicciones inmanentes, no de un "primer motor" externo (como en Aristóteles)-. Por eso la verdad correspondería según Hegel a la descripción del resultado final al que llega todo el proceso de realización de algo (¿de qué en particular? Bueno, un buen ejemplo sería, según el objeto de estudio de Marx, el proceso de realización del capitalismo). Según el punto de vista de Hegel y con un ejemplo de El Capital: ¿Qué es más verdadero: el valor o el capital, la sociedad mercantil simple o la sociedad capitalista? Pues el capital y el capitalismo, porque

corresponden a una etapa del desarrollo lógico-histórico más desplegada, más compleja, más rica en contenidos y determinaciones, una fase más rica de realización de determinadas relaciones sociales. Entonces la verdad es el resultado final del proceso de devenir y de realización histórica. ¿Sólo el final? No, también incluye dentro de sí, dentro de la noción de "verdad", a todo el proceso de desarrollo, por lo tanto la "verdad" sería equivalente al producto final pero también a todo el proceso de devenir, de gestación del desarrollo.

Parece complicado pero no lo es tanto si lo explicamos con otro lenguaje, con otro vocabulario distinto al de Hegel. Por ejemplo, ustedes saben que durante toda la década del '60 el pensamiento social se dividió tajantemente entre los partidarios del estructuralismo y sus críticos. Los estructuralistas sostenían que si la sociedad tenía un sentido éste se encontraba en el resultado final, en la estructura, mientras que sus críticos contraargumentaban que no, que el sentido de los procesos sociales –o la historia, o el lenguaje, o los mitos o el inconsciente, etc.- estaba en su origen, en su génesis y desarrollo. A partir de lo que plantearon algunos lingüistas como Ferdinand de Saussure (muy anterior a los '60) comenzó a denominarse "diacronía" a lo histórico y "sincronía" a lo estructural...

Pues bien, para Hegel la verdad es el conjunto de la diacronía y la sincronía, la estructura y la historia, el resultado final y su proceso de desarrollo y devenir. Todo eso es la verdad. En el ejemplo de Marx lo verdadero, ¿qué es? ¿El capitalismo "en su máxima pureza", "en su promedio ideal", "en su concepto" –todas expresiones de Marx en El Capital, de obvias resonancias hegelianas...- o, por el contrario, la génesis histórica del capitalismo, su acumulación originaria? ¡Las dos cosas!.

La verdad del capitalismo estaría en su máxima expresión –por eso El Capital no comienza por la historia sino por el capitalismo ya desarrollado sobre sus propias bases (pero expuesto de manera aún abstracta, como relaciones de valor)- pero también en su historia y en su proceso de génesis y constitución. De allí que El Capital no expone sólo las regularidades y tendencias del capitalismo desarrollado sino también su historia. Si no fuera así, ésta ultima no formaría parte de la verdad del capitalismo y Marx habría dejado fuera de su exposición lo que describe en su capítulo XXIV "La acumulación originaria"). ¿Si la historia no forma parte de la "verdad" –en este sentido preciso del que estamos hablando- del capitalismo por qué incluirla en el Tomo I de El Capital? Si la incluye es porque la historia, la génesis, la diacronía, el proceso genético de constitución es también parte de la "verdad" del modo de producción capitalista. Para estudiarlo y comprenderlo a fondo en su sincronía hay que estudiarlo también en su diacronía.

Como verán el concepto de "verdad" en Hegel es un concepto más complejo que la simple correspondencia aristotélico-tarskiana y el simple armado lógico-formal-trascendental de proposiciones kantiano.

Entonces para Hegel la verdad es: (a) la totalidad y (b) el conjunto del resultado y el proceso de desarrollo. Muy bien, y por último, la verdad...¿en qué ámbito se da? Para Aristóteles se daba en el terreno del discurso (que correspondía con la realidad si los juicios eran verdaderos), para Kant en el sujeto trascendental y sus operaciones lógico-formales-trascendentales...

¿Y en Hegel? En Hegel entonces la verdad se da (a) como totalidad, (b) como realización de un proceso lógico-estructural (sincrónico)-histórico (diacrónico) que abarca no sólo el discurso ni sólo el sujeto sino que se realiza en las relaciones prácticas recíprocas entre los sujetos, es decir, (c) en el ámbito de la intersubjetividad. Ese es el ámbito donde se da la verdad.

Algo no muy distinto planteaba Marx cuando señalaba en la segunda Tesis sobre Feuerbach que: "El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una **verdad** objetiva, no es un problema teórico, sino un **problema práctico**. **Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad**, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad del pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico". No hay verdad –para Marx- al margen de la práctica, y la práctica se da en el terreno de las relaciones sociales (que Hegel denomina "intersubjetivas").

En décimo segundo y décimo tercer lugar: ¿Por qué "del yo al nosotros"? ¿Por qué de la sustancia al sujeto? Pues porque la concepción de Hegel parte en el terreno político de una crítica al contractualismo de los teóricos del derecho natural (los "iusnaturalistas"). ¿Qué les critica? En la Filosofía del derecho les critica que ellos pretendan fundar una concepción acerca del Estado –una entidad de derecho público- partiendo de una institución del derecho privado: el contrato (que regula el intercambio de mercancías entre dos sujetos poseedores). Entonces toda la concepción iusnaturalista parte de individuos aislados –como lo señala Marx con su referencia irónica a las "robinsonadas" al comienzo de la Introducción de 1857 a los Grundrisse- y desde ahí "construye" lo social. Lo mismo hace la economía política. Lo mismo hace Kant (que era, por otra parte, uno de los principales iusnaturalistas ilustrados).

Entonces Hegel intenta encontrar un tipo de racionalidad que no parta del sujeto aislado, del "yo", sino de las relaciones en las que el yo está inserto. Para ello intenta demostrar en la Fenomenología del espíritu que el punto de partida del "yo" corresponde a una primera estación del viaje de la conciencia, a una primera escena de esta gran obra, a una primera figura. Pero que a medida que avanza, la conciencia individual descubre que en realidad ella está inserta en relaciones, lo que aparecía como estrictamente individual era en realidad intersubjetivo y la verdad entonces –entendida como (b) realización (del sujeto)- no se da en el ámbito individual sino en el conjunto, en la totalidad de los sujetos y sus relaciones, en el ámbito intersubjetivo. En la Ciencia de la Lógica Hegel intenta demostrar que el sujeto está inserto desde el vamos en la realidad misma –que al comienzo aparece como autónoma, como "externa", pero que no lo es-. De este modo intenta superar el dualismo de la conciencia moderna, del entendimiento ilustrado de Kant: el sujeto emerge de la totalidad, no se le suma mecánicamente desde afuera (como creen los liberales que conciben a la realidad como una sumatoria de individuos -en el terreno social y político- o como un conglomerado de "hechos atómicos" –en el terreno ontológico-). Por eso su camino va del "yo" al "nosotros", del "S" a las relaciones en las cuales está inserto –y adquiere su sentido y significado- cada "S" (sujeto), de la "sustancia" al sujeto y sus relaciones intersubjetivas.

Por último, ¿qué se entiende por "identidad" y por "contradicción"? ¿Por qué Hegel revaloriza la contradicción frente a la lógica sustentada en el principio de no contradicción? Veamos lo que él mismo sostiene en La ciencia de la Lógica, un fragmento que pertenece, como todos los que transitaremos, al segundo momento de la lógica, no al momento del SER sino al momento de la ESENCIA (para Hegel, la Ciencia de la Lógica tiene tres grandes momentos: el SER, la ESENCIA y el CONCEPTO). Nosotros vamos a leer fragmentos de la sección correspondiente a la esencia, en particular a aquella parte que corresponde a "Las esencialidades o determinaciones de la reflexión" donde Hegel analiza, incorpora y supera con su lógica dialéctica los principios lógicos de la lógica formal de Aristóteles:

"Pero es una de las ideas preconcebidas fundamentales de la lógica aceptada hasta ahora y de la representación habitual, el creer que la contradicción no es una

determinación tan esencial e inmanente como la identidad...”. Porque para la lógica formal de Aristóteles, recordemos, la clave está en la identidad, en el [A = A]. Seguimos leyendo: “...más bien, cuando se tuviera que hablar de un orden jerárquico, y cuando ambas determinaciones tuvieran que ser mantenidas como separadas, entonces la contradicción tendría que ser considerada como lo más profundo y lo más esencial” (Ciencia de la Lógica, Tomo II, p.72).

Esto es el eje de toda la lógica dialéctica. Si hubiera que separar la “identidad” de la “contradicción”, aunque Hegel dirá que no se pueden separar, la contradicción sería lo fundamental. No la identidad, como en Aristóteles, sino la contradicción. Continuamos leyendo: “En efecto, frente a ella, la identidad es sólo la determinación de lo simple inmediato...”. Recordemos que para la Fenomenología del espíritu el sujeto comienza conociendo a partir de la inmediatez, de lo no mediado (que es aquello que aún no ha pasado por un término medio, por una mediación), así como también para Marx –el de los Grundrisse- también el primer paso del conocimiento científico era inmediato, no mediado, por lo tanto insuficiente, caótico y unilateral. Volvemos a la Ciencia de la Lógica y repetimos el fragmento: “En efecto, frente a ella la identidad es sólo la determinación de lo simple inmediato, del ser muerto; en cambio, la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y actividad”.

¿Qué nos está diciendo Hegel aquí? Pues que la raíz de la vitalidad, la raíz de la vida, no es la identidad sino la contradicción. Recordemos que para toda la tradición lógica anterior, la contradicción no era nada más que un absurdo, de valor igual a cero, algo que anulaba completamente lo que uno estaba diciendo, un “pecado” que había que evitar por todos los medios. ¿Por qué tanta diferencia entre una lógica y la otra? Una respuesta posible sería la siguiente: lo que sucede es que la lógica anterior no tiene por objeto de estudio el análisis de la vida humana como totalidad, el análisis de la historia, el análisis del sujeto y sus relaciones, sino que tiene por objeto otra cosa (por ejemplo, las reglas formales que sirven para distinguir al interior de un discurso “congelado” en su sincronía, en la estructura de argumento de un razonamiento, lo que es válido y lo que no es válido, lo que es correcto de lo que no es –siempre formalmente- correcto).

Nosotros pensamos que para estudiar el discurso argumentativo como si estuviera “congelado”, detenido en el tiempo, como si no fuera un proceso dinámico y en movimiento, esta lógica formal sirve. No es una tontería, no es un absurdo, no es una “trampa” que nos pone la burguesía para engañarnos. No es nada de eso. Sirve, por ejemplo, para no ser incoherentes en lo que decimos. Si en este seminario decimos que “Marx es un crítico de la economía política” y también decimos –en la misma clase y en el mismo sentido- que “Marx no es un crítico de la economía política”... pues bien, sería completamente legítimo que alguno de ustedes nos dijera: “Néstor: ponete de acuerdo”. Y quien dijera eso tendría razón. Ahora bien, lo que sucede es que esa lógica tiene un alcance muy limitado y restringido. Sirve para estructurar un discurso sin contrasentidos, pero no sirve para comprender la historia de la sociedad, para entender la lucha de clases, para entender el proceso esencialmente contradictorio por el cual, demos un solo ejemplo, el capitalismo de libre competencia en un momento de la historia se transforma en un capitalismo de monopolio, o en otro ejemplo, esa lógica formal no nos sirve para comprender cómo es posible que el valor (que consiste fundamentalmente en una relación de producción –e intercambio- entre iguales) se transforma en capital (que se basa en un intercambio desigual de equivalentes...) ni tampoco para entender cómo la política en determinadas circunstancias se transforma en su contrario, en la guerra. Esos ejemplos, si los analizamos simplemente con las reglas formales de la lógica de Aristóteles o, incluso, con el cálculo lógico de la moderna

lógica matemática, serían simples “absurdos” e “incoherencias” en el discurso de alguien que se volvió loco, que perdió la cordura. Para nosotros, evidentemente, no son “absurdos” sino procesos sociales –atravesados por las contradicciones de la lucha de clases- que son esenciales para entender la realidad en la que (sobre)vivimos y que padecemos y en la que quisiéramos intervenir para modificarla.

Entonces, según el fragmento que acabamos de leer, en primer lugar tenemos que para Hegel la identidad correspondería a “lo simple inmediato” y al “ser muerto” –el primer momento de la Ciencia de la Lógica-. La identidad no da cuenta de lo complejo, de lo más rico, de lo determinado sino de lo simple y de lo aún indeterminado (que es aquello que no termina por ninguna parte porque no está determinado, no está limitado, no está aún definido). Si habíamos dicho que al comienzo de la Ciencia de la Lógica el sujeto aún está replegado en la objetividad, aún no se ha desplegado, aún no ha “cobrado vida propia”, entonces tenemos que la identidad –el que toda cosa sea idéntica a sí misma, el [A = A]- expresa un momento de la realidad donde el sujeto aún no aparece en escena (no es que esté fuera de la escena y desde ese “afuera” después se introduce. No. Lo que sucede es que está dentro de ella pero como “escondido”...).

En segundo lugar, Hegel nos dice que “la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad”. ¿Qué significa esto? Pues que cuando aún estamos en el ámbito de un objeto “muerto”, radicalmente “objetivo”, sin la presencia de un sujeto –como sería, por ejemplo, el ámbito cosmológico natural sin el ser humano-, allí no hay contradicciones, porque no hay sujeto (humano). A continuación Hegel nos agrega que “sólo al contener una contradicción en sí, una cosa se mueve, tiene impulso y vitalidad”. Si el ámbito del “ser muerto”, de una objetividad donde el sujeto está ausente no tuviera en su seno alguna contradicción, no se movería jamás, no se transformaría, permanecería inmóvil –a lo sumo, podría recibir el movimiento desde “afuera”, desde Dios, desde un primer motor que a su vez él estuviera inmóvil, como en Aristóteles-. Pero Hegel no piensa que haya nada más allá del “ser”, algo “afuera”, entonces, si la realidad se mueve es que lleva en su seno el “pecado” prohibido de la contradicción. Y ese “pecado” no es un absurdo del discurso, una incoherencia, sino el motor de la vida, de la vitalidad, de la cual emergerá el sujeto.

Veamos otro fragmento de este mismo texto: “Además [a la contradicción] no puede considerársela solamente como una anormalidad, que se presentase sólo aquí y allá...”. Porque recordemos que para Kant el entendimiento, cuando excede los límites de la experiencia cae en el terreno prohibido y “pecaminoso” de la contradicción y eso está mal, constituye una “anormalidad”. Entonces continuamos: “Además [a la contradicción] no puede considerársela solamente como una anormalidad, que se presentase sólo aquí y allá sino que es lo negativo en su determinación esencial, el principio de todo automovimiento, que no consiste en otra cosa sino en una manifestación de la misma contradicción” (Ciencia de la Lógica, Tomo II, p.73).

Recordemos que para Marx, en el epílogo a la segunda edición de El Capital [Londres, 24 de enero de 1873]: “En su forma mistificada, la dialéctica estuvo en boga en Alemania, porque **parecía glorificar lo existente**. En su figura racional, es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de **su negación**, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero; **porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria**”.

Fíjense que para Marx la dialéctica “parecía glorificar lo existente”...¿A qué está aludiendo? Aquí Marx está haciendo referencia a la acusación contra Hegel de ser un “filósofo prusiano”–aún hoy en día repetida por aquellos que cuestionan a Hegel (y

tienen todo el derecho...) pero sin haberse tomado siquiera el trabajo de leer aunque sea unas pocas líneas de sus libros (lo cual no tienen derecho si es que pretenden ser serios en la crítica)-.

La clave de esta afirmación metodológico-programática de Marx reside en que allí, en El Capital, él afirma que esta tradición de pensamiento niega la realidad inmediata. Y ahí Marx ve que eso es una expresión de su capacidad crítica mientras que el positivismo hace todo lo contrario: reivindica el apego a la realidad inmediata, a "los hechos". Ellos, los positivistas, de ayer y de hoy, reclaman: "¡atenete y limitate a los hechos!" y cualquiera que cuestione los hechos es especulativo, es ensayista, es metafísico, es guitarrero, etc. Entonces la clave de la discusión en torno a la lógica y al método dialéctico consiste en que al negar la realidad inmediata mediante toda esta cadena de mediaciones, Marx piensa que eso es una expresión de pensamiento crítico (base de la ciencia), no de especulación.

Entonces, cuando Hegel nos dice que la contradicción "es lo negativo en su determinación esencial" nos está diciendo precisamente que, a diferencia de la lógica de la identidad que –cuando pretende ir más allá del simple análisis formal de la coherencia discursiva- fortalece la visión de toda realidad como si estuviera sólida, "idéntica a sí misma", sin contradicciones, la lógica dialéctica enfatiza por el contrario el lado perecedero, el aspecto transitorio, el ángulo histórico, el lado **negativo** de toda realidad. Y ese lado negativo, que reside precisamente en la tan temida contradicción, no está fuera de la identidad, o al costado, o yuxtapuesta, o "afuera", sino está dentro mismo de la identidad al punto que cuando la contradicción se desarrolla y se despliega llega un punto en que la identidad no puede más, no da más, no resiste más y estalla: es el momento –nos dirá Marx, como veremos en la clase que viene- de "la crisis".

Por ello, para Hegel, la contradicción "es lo negativo en su determinación esencial, el principio de todo automovimiento", es decir que la contradicción es algo consustancial a lo más profundo y fundamental de toda realidad: la esencia de algo. ¿Qué es la esencia? Pues la esencia no es algo accesorio, aleatorio, fortuito, secundario, sino algo fundamental, sin lo cual aquello de lo que estamos hablando no existiría. Pues bien, si la esencia no es algo secundario sino principal y Hegel nos dice que la esencia es contradictoria, entonces la contradicción está en el seno mismo de la realidad, en su pliegue más íntimo, más importante y fundamental. Ello explicaría que la realidad cambie, no porque desde "afuera" alguien la empuja a cambiar sino porque "está preñada" y lleva la contradicción en sus entrañas. El hecho de estar "preñada" es una metáfora utilizada por Marx para referirse al capital que estaría "preñado" porque, precisamente, el capital lleva la contradicción en su seno y por eso mismo se mueve, es algo vivo, es, en suma, un sujeto, a diferencia de un objeto muerto del mundo natural –una piedra- que no lleva nada dentro. (Después veremos que el capital no siempre estuvo "vivo", que el capital siempre es trabajo pretérito, pasado y cristalizado, o sea: muerto, que en determinado momento "cobra vida", "se embaraza y genera vida" subsumiendo y matando a su creador, al trabajo vivo, a la fuerza de trabajo, y eso sucede por un proceso fetichista, pero eso lo veremos más adelante).

En otro fragmento Hegel nos dice: "El *horror* que ordinariamente experimenta el pensamiento representativo frente a la contradicción tal como la naturaleza frente al *vacío*, rechaza esta consecuencia; en efecto, se detiene en la consideración unilateral de la *solución* de la contradicción en la *nada*, y no reconoce el lado positivo de aquélla [de la contradicción], según el cual ella se convierte en *absoluta actividad* y absoluto fundamento" [subrayados de Hegel] (Ciencia de la Lógica, Tomo II, p.76).

Es decir, que para la lógica formal de Aristóteles y también para la trascendental de Kant llegar a la contradicción equivalía a llegar a un absurdo. Por ello era igual a la

"nada", a un sin sentido. Según este punto de vista, la contradicción disolvía lo que existía y parecía firme e "idéntico a sí mismo" pero no agregaba nada nuevo. Se quedaba pues en la pura "nada", en la "negatividad" –aquel aspecto que tanto seducía al Marx del epílogo de 1873 a El Capital ya que allí homologaba la "negatividad" nada menos que con el método "crítico y revolucionario"...-.

De este modo a esa lógica predialéctica se le escapaba que la contradicción implicaba no sólo la disolución de las determinaciones fijas e inmutables (presupuestas por el entendimiento kantiano, por ejemplo, y también por la economía política) sino también algo positivo: la génesis del movimiento, concebido no como algo que "viene de afuera" sino como un "auto-movimiento". Por eso la contradicción "niega" –este es el aspecto negativo- pero también "genera" algo nuevo –este es el aspecto positivo-. Niega lo que existe y genera que eso que existe deje de ser lo que es hasta ahora –algo "idéntico a sí mismo"- para transformarse en otra cosa distinta, lo que equivale a moverse, a transformarse, a cambiar.

Habíamos dicho que Hegel divide toda la lógica en estas tres grandes doctrinas: ser, esencia, concepto. Son los tres grandes momentos gigantescos, dentro de cada uno de ellos va a haber un bosque de categorías en los que divide su exposición lógico-histórica. Pero ese inmenso bosque no debe nunca obligarnos a perder de vista lo central.

¿Qué es lo central en toda la Ciencia de la Lógica? El hecho de que a toda costa Hegel quiere superar el dualismo y el desgarro de la modernidad. Si nosotros partimos de la base de que el sujeto va por un lado y que el objeto va por el otro no podemos reunirlos nunca más..., a lo sumo podemos yuxtaponerlos mecánicamente pero no reunirlos. Por lo tanto la lógica dialéctica de Hegel tiene que demostrar el pasaje de la sustancia (que sería una categoría que expresaría al mundo natural "objetivo") al sujeto (no sólo individual sino un sujeto colectivo que expresa al mundo histórico porque el punto más alto en su sistema filosófico no es la naturaleza sino el mundo de la historia y no sólo de la historia humana en general sino de la historia de determinadas disciplinas que la estudian como totalidad: el arte, la religión, la filosofía). Éstas últimas expresan en su sistema las tres grandes disciplinas que van a estudiar todo lo que existe, la totalidad. De las tres disciplinas, la filosofía es la superior porque su instrumento es el concepto, mientras que el arte y la religión siempre necesitan de la imagen y de la representación, mientras que la filosofía estudia la totalidad "en su máxima pureza" –expresión también utilizada por Marx en El Capital-, es decir, "en su concepto" –expresión igualmente empleada por Marx para referirse a su teoría del modo de producción capitalista-.

La naturaleza está mucho más atrás en su sistema en relación con la historia humana y sus productos espirituales. Entonces la categoría de sustancia representaría el ámbito natural (regido por el movimiento físico-mecánico). La piedra es una sustancia, la silla es una sustancia, los seres humanos no pueden ser sustancia, son sujetos. Entonces lo fundamental para Hegel será la categoría de sujeto. Es más: Hegel va a definir como el punto más alto de la Ciencia de la Lógica al concepto entendido, no como una representación meramente subjetiva –las categorías de Kant- sino entendido como sujeto. El concepto para Hegel no consiste simplemente en la definición de algo –como para nuestro sentido común. Ejemplo: la silla es el concepto que define qué es una silla y qué no lo es, como por ejemplo, una mesa- pues la definición de algo es puramente "subjetiva", no encierra dentro de ella a la silla concreta y "objetiva" donde estoy sentado, por lo tanto la definición es puramente nominal, verbal, discursiva y "externa" a la realidad misma y punto. Nada más. En cambio, para Hegel, el concepto es mucho más que eso.

Para Hegel el punto más alto de la lógica es el sujeto pero si él no encuentra un vínculo desde el primer momento entre el objeto y el sujeto, entre la realidad externa al sujeto y el sujeto mismo, si no lo aplicamos desde el comienzo, nunca más vamos a volver a encontrar ese vínculo.

Marx pensará (en otro plano: el de la sociedad capitalista) algo muy similar pues la posibilidad de las crisis en el modo de producción capitalista -que recién son tematizadas y analizadas detalladamente en el libro IV, en la Historia crítica de las teorías de la plusvalía- están en germen de modo todavía no desplegado desde el primer renglón de El Capital. Cuando uno llega al tomo III y al Tomo IV y vuelve a releer el Tomo I recién allí entiende porqué Marx puso tal cosa y tal otra, por ejemplo, al analizar la autonomía de la forma equivalencial en la forma dinero del valor y al escindir la compra de la venta.

Para dar otro ejemplo análogo de El Capital, pero que ilustra este mismo proceso, recordemos que la mercancía es unidad de valor de uso y valor. Ya allí, en esa primera contradicción encerrada y "escondida" dentro de la identidad de la mercancía -como el sujeto ya estaba "escondido" dentro del ser en la Ciencia de la Lógica-, está en germen la posibilidad de la crisis capitalista. La posibilidad de la crisis no es un fenómeno externo a la mercancía, un cataclismo que viene "desde afuera". No, sus raíces están en las entrañas mismas del capital, del valor y de la mercancía ya desde las primeras líneas de la exposición lógica de El Capital.

Entonces ¿cómo resuelve Hegel el dilema del dualismo, de la escisión y del desgarramiento moderno? No yuxtapone el sujeto al objeto, no lo agrega desde "afuera" –pues a diferencia de Aristóteles "afuera" no hay ningún Dios, "afuera" no hay nada, su lógica es absolutamente inmanente basada en el automovimiento y en el autodespliegue-. Por el contrario, Hegel nos diría que "vamos a partir de la realidad y de la realidad misma va a emerger el sujeto". Entonces partimos de la realidad de la cual emerge el sujeto y a su vez es el sujeto la clave para entender la realidad. Federico Engels retoma todo esto casi de manera lineal (aunque invertida): parte de la materia de la cual emerge el ser humano y a su vez el ser humano a través del trabajo vuelve a operar sobre la naturaleza. Es exactamente este mismo esquema. Engels fue en ese sentido profundamente hegeliano, mucho más de lo que se imaginó la historiografía "materialista".

Entonces Hegel nos dice que en el punto de inicio tenemos que partir de la realidad –"el ser", en su lenguaje- sino después no podremos llegar nunca a la realidad. Desde allí emerge entonces el sujeto, desde el ser mismo en su máxima indeterminación. Pero Hegel después invierte –una inversión lógico-ontológico-histórica, que asume el mismo carácter que toda su lógica dialéctica- y nos dirá que lo que aparecía en el punto de partida como radicalmente "objetivo" en realidad **está puesto por** el sujeto. Aquello que en la primera parte de la doctrina de la esencia –recordemos: el segundo momento de la Ciencia de la Lógica- aparecía como presupuesto, en realidad, estaba **puesto**.

Subrayemos aquí el término "puesto" porque en El Capital y en los Grundrisse Marx no se cansa nunca de emplearlo cuando se refiere a la categoría de "capital" y a sus condiciones de existencia previas...Por ejemplo, cuando Marx sostiene que la mercancía, el valor y el dinero son condiciones previas a la existencia de capital, y por lo tanto el capital las presupone, pero cuando ya el modo de producción capitalista se encuentra históricamente desarrollado sobre sus propias bases, "el capital pone..." sus propias condiciones. Lo que aparecía como una precondición previa se transforma -de nuevo: por una inversión lógico-histórica- en un resultado de la categoría de capital. Así lo formula explícitamente: "Las condiciones y supuestos del origen, de la génesis del

capital, suponen precisamente que el capital aún no es, sino que tan sólo llega a ser; desaparecen, pues, con el capital real, con el **capital que pone** él mismo, partiendo de su realidad, las condiciones de su realización" (Grundrisse, tomo I, p.421).

Si uno lo lee ingenuamente piensa que Marx utiliza aquí simplemente "el capital que pone..." como una expresión más, pero no, en realidad, en su discurso lógico la expresión "el capital que pone..." juega el mismo papel que en la Ciencia de la Lógica cumple la expresión "el concepto pone..." y "el sujeto pone...". En ambos casos el sujeto -el "concepto" para Hegel, el "capital" para Marx- se vuelve sobre sus pies, "gira la cabeza" y transforma sus precondiciones en resultados suyos, lo que en el lenguaje de la física mecánica podríamos llamar "causa" se transforma -siempre dentro de ese lenguaje inapropiado para entender a fondo la lógica del sujeto- en un "efecto".

Recapitulando: Los tres grandes momentos de la Ciencia de la Lógica son: ser, esencia, concepto. ¿Por qué empezar con el ser? Porque es lo más indeterminado, lo más abstracto. El camino dialéctico va de lo abstracto a lo concreto. El "ser" es lo más abstracto y el "concepto" es lo más concreto (del mismo modo que en Marx la "mercancía" es lo más abstracto y el "mercado mundial" es lo más concreto). Hegel nos dirá que el ser es todo, lo que hay en el universo es ser. Pero si el ser es todo, a aquello que existe cuando yo particularizo al ser, cuando lo recorto, ya deja de ser "el ser general" y pasa a ser algo concreto, particular, limitado y finito. Una cosa es el "ser" y otra cosa es el "ser determinado" porque el ser determinado ya es un ser en particular, ya no es un ser tan abstracto, ya tiene determinaciones. Eso se va a nombrar en el lenguaje de la metafísica clásica como "un ente". Todo objeto que existe es un ente. El ser con el que empieza la lógica es ilimitado, por lo tanto indeterminado. Y si el ser es todo lo que existe, entonces no es nada en concreto (ni esta silla, ni este pizarrón, ni este par de zapatillas, ni nada, porque cualquier cosa que señalemos deja de ser "el ser en general" y pasa a ser "algo determinado", se determina el ser y deja de ser abstracto. Por eso el ser es todo pero, como no puede ser nada determinado, al mismo tiempo, el ser es nada. ¡Y eso es una contradicción!. El ser –como no puede determinarse sin transformarse en otra cosa- es idéntico a la nada, y la nada –como no es algo en particular- es idéntico al ser. Estamos en presencia de una contradicción. La primera unidad, entonces, es una unidad contradictoria. De esa contradicción va a emerger el tercer término que es el de "devenir" que, en realidad, vendría a constituir el primer gran momento de la lógica, la primera totalidad que encierra dentro suyo al ser y a la nada como identidad contradictoria. De la contradicción surge entonces el devenir. De allí a su vez surgen muchas categorías que en este seminario no las vamos a analizar porque no son nuestro objeto de estudio. Pero lo que sí tenemos que remarcar es que a partir de esa primera contradicción surge el segundo momento de la Ciencia de la Lógica que es el de la esencia donde emerge el sujeto. Antes de que emergiera el sujeto, ¿qué había? Hasta allí estábamos en un ámbito objetual, "externo", radicalmente "objetivo", pero desde allí emerge el sujeto. ¿Cómo se denomina el movimiento en el primer ámbito de la lógica que es el del ser? Se llama "pasaje". El movimiento –algo fundamental para Hegel pues toda su lógica pretende comprender aquello que ni Aristóteles ni Kant pudieron hacer: el movimiento, el cambio, la historia- en la esfera del ser se realiza a través del pasaje de un elemento (por ejemplo el ser) a otro elemento (por ejemplo la nada) y viceversa. Ese mismo movimiento, en el segundo momento de la lógica que es el de la esencia, se denomina "reflexión". ¿Por qué? Pues porque el ser –que no está muerto sino que "está preñado" (como el capital) por la contradicción que lo impulsa a moverse- sale fuera de sí y vuelve sobre sí mismo, se refleja. Ponemos un ejemplo muy burdo y rudimentario de la vida cotidiana: nosotros a la mañana nos miramos en el espejo al afeitarnos pero está claro que nosotros somos el sujeto y el otro,

el del espejo, es un reflejo. Si no fuera así, si lo que nosotros vemos no fuera una simple imagen sino otra persona real del otro lado habría otro sujeto que seríamos nosotros mismos. Entonces la reflexión –que corresponde en la Ciencia de la Lógica al momento segundo, a la esencia- consiste en salir fuera de sí y volverse a ver a sí mismo. Es descentrarse para volver a centrarse.

Después Hegel a este proceso lo denominará "alienación". Alguien que sale fuera de sí, lo que está haciendo es alienarse, y de ahí proviene el término tan célebre de Marx (también deriva de Rousseau, quien sostiene que todos los individuos que realizan un contrato social "alienan" –ceden- sus derechos naturales, pero aquí eso no nos interesa). Para el marxismo, "alienado" es alguien o algo que está fuera de sí, que no controla la situación, un producto ha escapado al control de su productor e incluso que se le ha vuelto hostil, nos dirá Marx, quien considera a este proceso evidentemente como algo intrínsecamente negativo. Para Hegel, en cambio, el concepto de alienación no tiene un significado negativo, como en Marx. Alienar es salir fuera y para Hegel eso no está mal. Al contrario, si el ser nunca saliera afuera se quedaría replegado sobre sí mismo en la inmediatez, en la abstracción del comienzo de la lógica y no tendría movimiento ya que para que haya movimiento el ser tiene que salir fuera de sí y reflejarse.

La relación entre lo que el marxismo denomina para el ámbito social "las condiciones subjetivas" y "objetivas", en otro plano ontológico, mucho más abstracto, Hegel lo denomina "la dialéctica del presuponer y el poner". "Presuponer" quiere decir que la esencia –el segundo momento de la lógica, insistimos- presupone al ser –el primer momento-, entonces el sujeto presupone al objeto, la esencia presupone las condiciones previas. En el campo del "presuponer", entonces, aparentemente el sujeto depende del objeto pero... en realidad el sujeto se da cuenta que lo que aparecía como algo "externo", el objeto, **está puesto por** el sujeto, el ser **está puesto por** la esencia (en el modo de producción capitalista, la forma mercancía que asumen los productos del trabajo humano y las relaciones de valor en las cuales se intercambian **están puestas por** el capital). Lo que era presupuesto se vuelve puesto, lo que aparecía como condición se vuelve producto.

El ser presupuesto por la esencia -donde emerge el sujeto que se refleja- se revela en realidad como el resultado de la esencia. Es ahí cuando se produce la inversión (que en Hegel, recordamos nuevamente, no es sólo subjetiva sino lógico-ontológica). Esta inversión es muy importante porque ahí ingresa en escena el sujeto, la clave pasa a estar en el sujeto, y al resolver esa dialéctica Hegel resuelve el problema del dualismo. ¡Ya no hay una escisión! Recordemos que toda la filosofía clásica alemana gira alrededor del problema: ¿cómo superamos esa escisión?. Hegel nos dirá que el sujeto emerge de la propia objetividad y ahí mismo, en el movimiento de la reflexión (en el "salir fuera y volver sobre sí mismo"), el sujeto se da cuenta que la objetividad es producto de su propia actividad.

De allí, de la reflexión, surgen las esencialidades, aquellas determinaciones donde la estructura íntima del ser se revela como contradictoria. Una contradicción que no viene desde "afuera" sino que está encerrada en la misma identidad del ser. Esto es la clave de El Capital, particularmente del capítulo primero –su clave arquitectónica-, porque en el tratamiento de las esencialidades (de la propia esencia de lo real), en ese movimiento reflexivo, Hegel da cuenta de todas las categorías y principios de la lógica formal. Muchos piensan que la lógica dialéctica anuló a la lógica formal clásica de Aristóteles, y esto no es así. La lógica dialéctica la incorpora restringiendo y delimitando su ámbito de aplicación.

Entonces en este momento de la Ciencia de la Lógica Hegel integra todas las categorías que los anteriores a él habían expuesto sin orden. Con la particularidad que

Hegel las integra en un movimiento histórico. Las categorías van surgiendo de un devenir, un devenir que está ya desde el primer momento de la lógica -el del ser- y que es el devenir de la historia (aunque una historia que no es más que la historia del concepto -un concepto hipostasiado, elevado metafísicamente a máxima realidad, como vimos, y he allí su insalvable limitación...-). En la clase siguiente vamos a ver cómo juega esa exposición lógica de Hegel de las esencialidades en la exposición lógica de Marx de su teoría del valor.

Entonces, a partir de lo que analizamos hoy podemos volver a pensar en aquel célebre aforismo de Lenin cuando el dirigente bolchevique sostenía que: "Es completamente imposible entender El Capital de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo **toda la Lógica** de Hegel. ¡¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendió a Marx!! [Subrayado de Lenin]".

Esta es la razón por la cual consideramos que aquellos que en nombre de "la ciencia" (nunca especifican de qué tipo de "ciencia" se trata, si es la ciencia natural o la social...presuponiendo que los métodos en ambas son equivalentes e intercambiables...), en nombre de "los hechos"..., en nombre de "la economía marxista"..., eluden discutir a fondo el método dialéctico de Marx, carecen no sólo de seriedad teórica y de rigurosidad científica sino que además castran al marxismo de una de sus herramientas teóricas más afiladas y punzantes.

Ahora bien, si en todo este recorrido hemos intentado reconstruir el armazón central de la lógica dialéctica de Hegel y su utilización por parte de Marx -tarea que continuaremos en la próxima clase- al mismo tiempo queríamos finalizar señalando las principales diferencias y discontinuidades entre la lógica dialéctica de Hegel y la concepción de Marx. Al emprender ese desafío debemos dar cuenta del significado del muchas veces citado y pocas veces comprendido pasaje del epílogo a la segunda edición de El Capital [24/I/1973] cuando Marx sostiene que: "Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que todavía estaba de moda. Pero precisamente cuando trabajaba en la preparación del primer tomo de El Capital, los irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que llevan hoy la voz cantante en la Alemania culta, dieron en tratar a Hegel como el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing: como a un «perro muerto». **Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí y allá, en el capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar**. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla. **En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesaria darla vuelta**, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística".

¿Quiénes eran estos "presuntuosos" alemanes que trataban a Hegel como un "perro muerto" -al igual que hoy en día se trata al método dialéctico en el ámbito académico dominado por el posestructuralismo francés, el pragmatismo norteamericano y el posmodernismo...-? Probablemente, en tiempos de Marx, eran los filósofos Eugen Dühring, Rudolf Haym, Ludwig Büchner y Friedrich Lange (así como más tarde incurrieron en la misma óptica desde Eduardo Bernstein y Karl Kautsky hasta Galvano della Volpe, Louis Althusser y Lucio Colletti...).

Pero lo que aquí nos interesa es tratar de comprender -aunque sea mínimamente- en qué consistía para Marx este proceso de "dar vuelta" la dialéctica, de "invertir" lo ideal y lo material[4]. ¿Marx estaba planteando oponer una metafísica materialista frente a

[4] Hemos intentado descifrar ese enigma, todavía abierto, en nuestro Marx en su (Tercer) mundo al cual remitimos para una demostración más detallada y fundamentada.

la metafísica idealista? Si se responde a este interrogante de manera afirmativa -como históricamente hicieron los partidarios del "materialismo dialéctico"-, inmediatamente se soslayan las Tesis sobre Feuerbach [1845] en las cuales Marx sometía a discusión tanto al "idealismo" que reducía la actividad real a espíritu como al "viejo materialismo" que concebía la realidad "bajo la forma de **objeto** o de **contemplación**, pero no como **actividad sensorial** humana, como **práctica**, no de un modo subjetivo" [primera tesis sobre Feuerbach, subrayados de Marx].

Por lo tanto, Marx no está pensando en restaurar al "viejo materialismo" por oposición a Hegel. ¿Cuál era el defecto del "viejo materialismo"? Pues el de prescindir de la actividad subjetiva, de allí que el "viejo materialismo" -al que siempre se emparenta erróneamente con Marx, su supuesto continuador y perfeccionador...- se manejara siempre con la categoría de "sustancia", no con la de sujeto. Si el "materialismo" de Marx no tiene nada que ver con el "viejo materialismo" esto sucede porque el "materialismo" de Marx no tiene nada que ver con la metafísica materialista de la naturaleza (insistimos: basada en la noción de sustancia y no de sujeto). El "materialismo" de Marx está centrado en la "materialidad" de las relaciones sociales, que es una materialidad inter-subjetiva cuya "materialidad" no tiene un solo punto de contacto con la "materialidad" físico-natural de las sustancias naturales, como veremos más adelante al analizar la problemática del fetichismo y las críticas de Marx a la economía política tanto "científica" como "vulgar" porque, en ambos casos, esta disciplina confunde de modo fetichista la "materialidad" histórico-social-subjetiva con la "materialidad" físico-natural-objetiva.

¿Cuál es entonces la principal discontinuidad entre la lógica dialéctica de Hegel y Marx? Sabemos ya que no es el simple pasaje, "invertido", de una metafísica idealista a una metafísica materialista. ¿Luego? Entonces lo que Marx le critica a Hegel es el haber invertido el sujeto y el objeto, convirtiendo al "concepto" en un sujeto vivo, hipostasiado, metafísico, reduciendo de este modo su mayor logro -el haber integrado la lógica y la historia- al haber subordinado la historia a la lógica. Hegel no se equivocó, según Marx, al integrar la lógica y la historia (dos ámbitos radicalmente escindidos por el dualismo y el desgarramiento de la modernidad, que acepta sin beneficio de inventario la separación entre el sujeto y el objeto, entre la lógica y la historia, entre el automovimiento y la identidad presupuesta por la lógica formal de Aristóteles).

Donde sí se equivocó Hegel es en el tipo de vínculo que estableció entre estos dos ámbitos, es decir, en haber subordinado la historia dentro de los moldes apriorísticos de la lógica (esta crítica Marx se la hace ya desde 1843 en su Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, pasando por los Manuscritos económico filosóficos de 1844 hasta El Capital). Por eso, en Hegel, el sujeto es el concepto lógico -dotado de autonomía absoluta por sobre la historia- el que subordina todo lo real. Allí reside la "mistificación" que Marx encuentra en la lógica dialéctica de Hegel. Para superar esa "mistificación", para encontrar "la forma racional" de esta lógica, para "invertirla" -todas expresiones del propio Marx- no hay que reemplazar la Idea por la Materia. ¡No! Eso implicaría seguir dentro de una problemática metafísica y ahistórica previa a su superación en las Tesis sobre Feuerbach. Eso implicaría seguir apresados dentro de la lógica de la sustancia.

Por el contrario, lo que hay que hacer es dar cuenta de la historicidad de las categorías y de la lógica en toda su amplitud. La superación de la "mistificación" logicista hegeliana sólo puede encontrarse "invirtiendo" la relación entre los dos ámbitos que con gran acierto Hegel vinculó: el de la lógica y el de la historia. La historia, según Marx, no debe subordinarse a la lógica...aunque así lo parezca para la mirada de una apreciación superficial de la exposición lógica de El Capital que da la

imagen –si se la observa apresuradamente y si se desconocen los descubrimientos históricos de los Grundrisse que tiene por detrás- de constituir una construcción apriorística. La exposición de las categorías en El Capital aparentemente va deduciendo un concepto de otro concepto, al margen de la historia. ¡Esto no es así!. Marx piensa, según lo expresado en los Grundrisse, que el orden lógico de exposición debe partir de lo más desarrollado y complejo –aunque expresado en su máxima abstracción- para desde allí ir posteriormente hacia lo histórico previo (lo más simple y subordinado) y ese orden metódico de exposición no tiene porqué reproducir puntualmente ni reflejar linealmente el orden histórico real del capitalismo, pero esa inversión expositiva no tiene una autonomía absoluta. Las categorías no engendran otras categorías. Lo que el orden de exposición hace es demostrar la conexión inmanente entre las distintas relaciones sociales expresadas por las categorías. Pero éstas últimas no tienen "vida propia", no se "engendran entre sí" sino que siempre expresan una relación histórica. La categoría de valor, por ejemplo, o la de capital, no son autónomas: expresan relaciones sociales de producción históricamente determinadas.

Marx lo explica, por ejemplo, en su polémica madura con Adolph Wagner, cuando sostiene que: "*De prime abord*, **yo no arranco de «conceptos»**, y por tanto tampoco del «concepto de valor», razón por la cual no tengo porqué «dividir» en modo alguno este «concepto». **De donde arranco es de la forma social** más simple en que toma cuerpo el producto del trabajo en la sociedad actual, que es la «mercancía» [...] Como se ve, yo no divido el valor en valor de uso y valor de cambio, como términos antitéticos en que se descomponga la abstracción «valor», sino que digo que la forma social concreta del producto del trabajo, la «mercancía», es por una parte valor de uso y por otra parte «valor», no valor de cambio, puesto que éste es una simple forma de aparecer y no su propio contenido". [Notas marginales al "Tratado de economía Política" de Adolph Wagner [1879-1880],p.48-49]. Más adelante Marx agrega: "Así se explica que este *vir obscurus* [hombre oscuro], que ni siquiera se ha dado cuenta de que mi método analítico, que no arranca del hombre, sino de un período social económicamente dado, **no guarda ni la más remota relación con ese método de entrelazamientos de conceptos** que gustan de emplear los profesores alemanes («con palabras se disputa a gusto, con palabras se arma un sistema» [palabras de Mefistófeles en el Fausto de Goethe]) [...]"[Notas marginales al "Tratado de economía Política" de Adolph Wagner [1879-1880],p.51]. En ese mismo manuscrito crítico, que mucho asemeja por su tono polémico a la Miseria de la filosofía, Marx también plantea que: "Aquí sólo existe una contraposición «lógica» para Rodbertus y los doctorales maestros de escuela alemanes afines a él, que arrancan del «concepto» del valor, y no de la «cosa social», la «mercancía», y luego el concepto se divide (desdobla) por sí mismo como si tuviese dos caras, para acabar discutiendo ¡cuál de las dos quimeras es la que buscaban!" [Notas marginales al "Tratado de economía Política" de Adolph Wagner [1879-1880],p.56].

¿Qué plantea Marx en todos estos casos? ¿Qué él nunca utilizó la lógica dialéctica? Evidentemente no, porque afirmar ello sería absolutamente contradictorio con el epílogo de 1873 a El Capital donde revaloriza la lógica dialéctica, se declara abiertamente discípulo de Hegel y reconoce que "coqueteó" con él en el primer capítulo de El Capital. Lo que Marx sí sostiene en su polémica con Wagner es que su exposición lógica no parte de conceptos **lógicos** sino de formas sociales determinadas a partir de **la historia** -la mercancía- y toda **su derivación lógica dialéctica** de El Capital -¡que tanta similitud y analogía mantiene con la Ciencia de la Lógica de Hegel!- **expresa un conjunto histórico** de relaciones que, en su máxima "pureza", conformarán el modo de producción capitalista.

En consecuencia: no se equivocó Hegel al vincular lógica e historia superando de este modo a la lógica formal y a la trascendental (Aristóteles y Kant). Tampoco se equivocó al superar la lógica de la forma [S es P] por la lógica de relaciones ni al superar la estructura de la sustancia por la del sujeto. Y por supuesto tampoco se equivocó al intentar superar el dualismo y la escisión entre el sujeto y el objeto -que constituyen la base inconfesada del fetichismo de la sociedad mercantil capitalista y de la economía política que la legitima, según El Capital, como más adelante veremos-. Aunque, como señalaron Marx y Engels en La ideología alemana, la limitación de este tipo de propuestas reside en que para Marx y Engels el dualismo y el desgarro no se superan con la filosofía –ni siquiera con una filosofía que critica y cuestiona el dualismo, como la de Hegel- sino con la revolución. La escisión, el desgarro, el dualismo responden a un orden social alienado, reificado y fetichista y sólo se superan transformando ese orden social. A pesar de esa limitación, Hegel no se había equivocado al identificar al desgarro y al dualismo como concepciones a superar. ¡Todos esos fueron, entonces, sus mejores aciertos!.

Donde sí se equivocó –y allí reside su lamentable "mistificación" de la dialéctica- es en haber subordinado la historia a la lógica, el devenir de la realidad al desarrollo y al despliegue del concepto, convertido en el sujeto de la historia. En suma, como señala la Introducción de 1857 a los Grundrisse: la gran equivocación de Hegel consiste en haber confundido el concreto real con el concreto pensado, transformando a éste último –el concepto- en el sujeto único de la historia.

De aquí se deriva una conclusión política absolutamente fundamental para comprender El Capital. Es verdad que en este libro todas las contradicciones están ya encerradas –en forma "escondida" y aún no desplegada- en la primera **contradicción** entre valor de uso y valor al interior de la **identidad** de la mercancía. También es cierto que el despliegue de esas contradicciones abre la posibilidad de la crisis –como veremos un poco más detalladamente en la clase siguiente- que consiste en una tensión tan fuerte entre los polos contradictorios que ya la unidad que los engloba, la identidad que los contiene en su seno, no soporta más la tensión y estalla. Todo eso es cierto y es verdad, pero ese proceso, a pesar de las apariencias "apriorísticas" que se deducen de la exposición lógico-dialéctica de Marx, no se produce nunca de manera automática. Este es todavía un problema abierto en la teoría marxista.

Para poder pensarlo de manera no fetichista atribuyéndole a las leyes de tendencia de El Capital un carácter "natural" y absolutamente "objetivo" como si fueran leyes naturales, deberíamos pensar que, en primer lugar, el estallido de las contradicciones **jamás desencadena la crisis en sí misma sino sólo su posibilidad**. Para que la crisis deje de ser una mera posibilidad y se desencadene, **tiene que intervenir un sujeto** ya que si este sujeto no existiera afirmar que la crisis –no su mera posibilidad- se desencadena "sola", al margen del sujeto, al margen de la lucha, presupone creer que la economía marcha "por sí misma", con "piloto automático", al margen de las luchas de clases (luchas que, en última instancia, son recluidas en este tipo de razonamientos al ámbito de las "superestructuras" políticas, como si estuvieran "afuera" de las relaciones sociales de producción –es decir, "afuera" del capital, "afuera" del valor, etc.,etc-....separando entonces de manera dualista política y poder, por un lado, de economía, por el otro...). Si el pasaje de la mera posibilidad de la crisis a la crisis real presupone un sujeto (colectivo y social), cabe entonces preguntarse: ¿cuál es el sujeto? ¿el capital? Evidentemente no. Porque si así lo fuera este sujeto se estaría suicidando. Teóricamente debe haber **otro sujeto**, que no es el trabajo muerto devenido "vivo", "autonomizado" y "preñado de nueva vida" –el capital-. El otro sujeto, la fuerza de trabajo, la clase trabajadora, la clase obrera, no existe como sujeto, sino como un objeto subordinado y

subsumido en la relación de capital. Para dejar de ser un mero objeto subsumido de manera heterónoma y poder intervenir en la lucha de clases constribuyendo a desencadenar la crisis debe poder constituirse como sujeto contra el sujeto que lo subordina y lo subsume: contra el capital.

De allí que el proceso que rige el orden de lo social y de lo histórico no está predeterminado en El Capital. La historia no está subordinada a la lógica -como erróneamente pensaba Hegel-. Para Marx la historia es un proceso abierto, no está cerrado al mero autodespliegue del concepto lógico ni sus avatares son simplemente "astucias de la razón" -en el lenguaje de Hegel- así como tampoco está circunscripto al despliegue de la crisis a partir de las contradicciones "objetivas" -en el lenguaje del determinismo economicista que se sienta a esperar que "llegue" la crisis como si fuera el mesías-. Por el contrario, si "toda la historia de las sociedades que han existido hasta nuestros días...", como señala El Manifiesto Comunista "es la historia de la lucha de clases", la historia está abierta. Lo que decide el rumbo es la lucha de clases. No vamos indefectiblemente al socialismo ni la crisis del capitalismo es ineluctable. Tampoco vamos hacia la eternidad –inmodificable y absoluta- del capitalismo. Si el método dialéctico no es una nueva metafísica logicista "mistificadora", el futuro está abierto, no está subordinado a la lógica. Por eso, creemos nosotros, sigue teniendo vigencia -hoy más que nunca- la consigna política (pero que es también metodológica...) de Rosa Luxemburg: ¡SOCIALISMO O BARBARIE! El resultado de esta disputa, la resolución de este dilema, depende de la lucha de clases y de nuestra capacidad de intervención en ella.

La lógica dialéctica y la teoría del valor

Hasta ahora intentamos abordar –siempre aclaramos: de manera esquemática y sumamente simplificada- cuáles fueron los principales aportes de la lógica dialéctica de Hegel en relación con la lógica formal de Aristóteles y la lógica trascendental de Kant. También intentamos adelantar qué adoptó Marx de esta lógica dialéctica y qué le criticó y cuestionó.

Nos proponemos entonces completar esta visión de conjunto con algunos ejemplos del capítulo primero del primer tomo de El Capital, ya que allí, según el propio Marx, es donde él más "coqueteó" con la lógica de Hegel. Lo que sucede es que justo en este primer capítulo se encuentra la clave de todo el edificio lógico que expone esta obra, por eso se torna tan importante entender este nexo poblemático y tensionado entre Hegel y Marx.

Al estudiar este proceso lo importante es no perderse en los detalles (no importa si a uno se le escapa la comprensión puntual de una u otra categoría de la lógica hegeliana. ¡No hay que alarmarse ni desesperar...!). **Lo realmente significativo para un estudio riguroso y en profundidad de El Capital es, por el contrario, intentar entender con paciencia el cuadro general** de la lógica dialéctica a partir del cual Marx construye sus categorías al comienzo del edificio lógico de su gran obra. Ese es nuestro objetivo y no hay que perderlo nunca de vista (como ayuda recomendamos consultar desde ahora el cuadro gráfico sobre El Capital y la Ciencia de la Lógica que figura al final de este capítulo).

Habíamos adelantado que la Ciencia de la Lógica tiene tres grandes momentos: la doctrina del SER (el momento de la inmediatez, por lo tanto el momento del comienzo), la doctrina de la ESENCIA (el momento de la reflexión donde emerge el sujeto a partir del ser) y la doctrina del CONCEPTO (el momento donde "el sujeto-objeto/concepto-lógico" se transforma en el verdadero protagonista de la historia). A nosotros lo que más nos interesa es la doctrina de la esencia pues allí Hegel incorpora e intenta superar las formas lógicas clásicas y los principios de la lógica formal (identidad, no contradicción, tercero excluido). Entonces focalizaremos la mirada en aquella parte de la doctrina de la esencia -las determinaciones de la reflexión- donde Hegel analiza y hace uso explícitamente -para cuestionarlos- de estos principios de la lógica formal.

Habíamos dicho que las esencialidades o determinaciones de la reflexión, comienzan por la identidad, que había sido la clave de todo el pensamiento metafísico (desde los griegos hasta Kant), pasa por la diferencia y termina con la contradicción. A su vez la contradicción deriva en el fundamento de la esencia. Para Hegel el fundamento de la esencia es la contradicción. **La clave del enigma reside en cómo pasar de la identidad a la contradicción.**

Muy brevemente, Hegel nos dirá que la identidad [A = A] consistiría simplemente en afirmar que "A" es idéntica a sí misma. Sin embargo, Hegel nos aclarará que cuando decimos [A = A] estamos diciendo algo más que aquella afirmación que simplemente afirma que el objeto es igual a sí mismo. Estamos diciendo que el objeto tiene que salir "fuera de sí", para compararse con otro, y al salir fuera de sí se está negando a sí mismo. El núcleo del problema reside en que para identificarse no puede quedarse en sí mismo (decir simplemente "A" y nada más). No lo puede hacer. Para identificarse debe compararse con otro que no es él mismo y ese compararse implica "salir fuera"... ¿De dónde? Pues de "A". En seguida Hegel nos aclarará que en ese "salir fuera de A" –que

para él implicaba alienarse-, se espera que “A” se compare con otra cosa distinta a él pero como en esa identidad [=] nosotros ponemos que “A” es idéntica a sí misma, no se compara con ningún otro y vuelve a sí misma. “Sale” pero inmediatamente “vuelve” sobre sí, se autorrepliega. Para decirlo con una imagen de la vida cotidiana: “se muerde la cola”.

Entonces ese movimiento de identificación [=] de “A” consiste en un “salir para volver a entrar” -porque en Hegel la alienación (el “salir fuera”) siempre se recupera, se supera, nunca hay una alienación que quede abierta, sin posibilidad de volver, de cerrarse, por eso para él la alienación siempre es positiva, a diferencia de Marx, ya que para Marx la alienación consiste en un “salir fuera” que no se recupera, que no vuelve-. Pero esa “vuelta” no es lo mismo que si “A” nunca hubiera salido. Entonces sostener [A = A] consiste en un salir de la identidad para compararlo con algo diferente a ella misma, con la particularidad que en esta expresión salimos de la identidad para compararlo con otra cosa diferente y eso diferente [un no A] no aparece... sino que aparece ella misma [“A”]. Pero al hacerlo, “A” ya salió “fuera de sí”, se alienó (algo que, insistimos, para Hegel no era negativo) y ya apareció una diferencia. El hecho de “salir fuera” consiste en que en ese movimiento “se metió” la diferencia aunque después, a continuación, la diferencia se niegue al volver a identificar a “A” con ella misma, no con “B”, “C” o “H” sino con la misma “A”. **En ese “salir fuera” –el alienarse- está la diferencia** (que corresponde a la negación del primer momento [“A”], a **la negatividad**, aquella dimensión de la dialéctica que tanto seducía a Marx, pues la negatividad marca siempre el carácter transitorio e histórico -no absoluto ni natural- de toda realidad, incluido el capital...).

Pero: ¿qué entendemos por “negatividad”? Se puede entender al menos dos cosas muy diferentes entre sí. Si entendemos la negatividad o la negación como algo absoluto, que niega anulando completamente aquello que niega, entonces obtenemos como resultado de la negación de un elemento –por ejemplo “A”- la anulación completa y absoluta de ese elemento –por ejemplo [¬ A], es decir, “no A”-. Entonces si entendemos la negatividad como algo que anula completamente aquello que está negando, llegamos a la conclusión de que afirmar al mismo tiempo y en el mismo sentido que “A” y “no A” coexisten es, evidentemente, un absurdo. El problema es que la negatividad dialéctica no equivale a una negatividad absoluta pues la tradición de pensamiento dialéctico nunca homologa la negación con el acto de anular completamente aquello que se niega. **La negatividad dialéctica consiste en una negatividad determinada que no es exactamente lo mismo que una negatividad absoluta**. La negatividad determinada niega un aspecto, niega la identidad entendida en forma absoluta, niega la eternidad de la forma de algo, permitiendo de este modo su transformación, su cambio, su devenir. Pero el resultado de la negatividad dialéctica no equivale a = 0. La negatividad dialéctica subraya siempre lo transitorio, lo perecedero, la historicidad propia de toda realidad –más allá de su apariencia de eternidad, habitualmente de raíz fetichista-, pero no significa anular absolutamente aquello que se niega. Es importante distinguir estas dos concepciones de la “negación” o de la “negatividad” cuando se analiza el método dialéctico, bajo el riesgo de confundirlo todo y obtener del análisis de las contradicciones simplemente un “absurdo” y una “locura sin sentido”.

Resumiendo: **la diferencia está dentro de la misma identidad** [A = A] –afirmación que es toda una “locura” y un “absurdo” para la lógica formal-. **No hay posibilidad de señalar una identidad que al mismo tiempo no sea una diferencia** (aunque sea una diferencia que se niega). Ahí está la clave del asunto.

Entonces, a partir de allí, Hegel va a demostrar rápidamente que de la diferencia se pasa a la contradicción. En el mismo tiempo y en el mismo espacio si yo identifico "A" con otra cosa distinta a "A" ya estoy planteando la diferencia.

Recapitulamos entonces lo que vimos anteriormente para poder comprender esto: Los tres grandes momentos son el ser, la esencia, el concepto. Habíamos dicho que Hegel empieza en la Ciencia de la Lógica por donde había terminado la Fenomenología del espíritu, esto es: el saber absoluto expresado en su máxima pureza, en su máxima indeterminación, en "el ser", que no es otro que el comienzo de la lógica. ¿Por qué el ser? Porque hay que empezar por lo no condicionado, nos explica Hegel.

El orden de las categorías -el método- no puede ser arbitrario, caprichoso, críticas que él le dedica tanto a la Metafísica de Aristóteles como a la Crítica de la razón pura de Kant. Tanto la lógica formal de Aristóteles como la lógica trascendental de Kant, expusieron las categorías de manera caprichosa, arbitraria, sin un orden lógico. Entonces Hegel sostiene que hay que seguir un orden lógico y ese orden tiene que comenzar por lo que no tiene un condicionamiento previo porque si uno empieza por un elemento condicionado en algún momento va a tener que volver hacia lo que condiciona. Entonces ¿qué es lo que no tiene ninguna condición por detrás? El ser, que es el punto de partida, el punto central de la metafísica clásica. Pero la diferencia de Hegel con todos los pensadores anteriores, es que para él el ser no es un ser particular (las ideas de Platón, las sustancias de Aristóteles, las mónadas de Leibniz, la sustancia de Spinoza, etc) si no que es el ser en general. Expresado en nuestro lenguaje corriente esto consistiría en lo siguiente: la silla **es** tal cosa, la casa **es** tal otra, el auto **es** tal otra. El "ser" correspondería al predicado de todas estas oraciones, nunca al sujeto. El ser correspondería en estos ejemplos a la cópula "es". Entonces cuando nosotros transformamos al ser en un sujeto –sea la sustancia, sea las ideas, etc.- ya dejamos de hablar del ser en general y pasamos a hablar de un ser determinado. Pero ese es un momento muy posterior en la lógica dialéctica de Hegel.

Entonces Hegel distingue el "ser" de un "ser determinado". El ser consistiría en la cópula gramatical, el momento del "es", nunca en el sujeto de la proposición. Y el momento del "es" es aquel, precisamente, que tienen en común todos estos ejemplos que recién dimos. Por eso, si concebimos al "ser" no como el sujeto sino como la cópula "es" estamos hablando de aquello que comparten todas las otras cosas que existen, que son. El ser, de este modo, corresponde a lo común a todos, pero que no pertenece a ninguno en particular, es un ser en general, no es un ser determinado. Es un momento abstracto –según la significación que tiene "abstracto" para la lógica dialéctica: aquello que aún está indeterminado, que no termina por ningún lado, que le falta información, que no tiene forma definida-, el más abstracto de todos, aquel momento incondicionado del cual todos los demás dependen, aquel que condiciona a todos los demás.

Cuando nosotros decimos que "la silla es negra", estamos diciendo que la silla antes que nada "es" y si la silla es, esto quiere decir que forma parte de un universo mayor que es el del "ser". Entonces el "ser" es, para decirlo en un lenguaje no hegeliano, el conjunto de todo, el conjunto más grande que existe, no hay ningún conjunto más grande que el "ser" porque todo lo que existe, porque todo lo que es tal cosa o tal otra (una silla, un auto, esta Universidad Popular, los libros, la lucha política, el amor, la vida, todo...), forma parte de este conjunto, de este ámbito, que no sólo es el más grande sino que también es el más indeterminado. Así comienza la Ciencia de la Lógica de Hegel.

Habíamos dicho que el "ser" es idéntico a la "nada" porque el ser, al no estar determinado, al no haberse transformado todavía en un sujeto proposicional, esta silla, aquel vidrio, etc., al no estar limitado, al no estar terminado por ninguna parte, no es

nada concreto porque cuando pasa a ser algo puntual que nosotros lo podamos señalar con el dedo entonces se transforma en ser determinado. Mientras que no es nada determinado el "ser" es el ser indeterminado, no es algo puntual, por lo tanto es idéntico a la nada (ya que la nada tampoco es algo puntual). Es un conjunto tan gigantesco que abarca todo... pero nada en concreto. ("Concreto" está utilizado acá no en una significación dialéctica –que correspondería a la "unidad de las múltiples determinaciones, a la unidad de lo diverso, de lo diferenciado, de lo determinado"- sino en un sentido habitual, el del lenguaje ordinario y corriente de nuestro sentido común).

Entonces el "ser" es idéntico a su opuesto, que no es otro más que la "nada" ([ser = nada], la primera identidad que correspondería al [A = A] de la lógica formal que ya veníamos viendo). Esta identidad [ser = nada] es identidad [=], pero no una identidad vacía, sino una identidad entre dos polos que al mismo tiempo son contradictorios, ya que no hay nada más opuesto al "ser" –que todo lo abarca- que la "nada" –ya que ésta última no tiene nada dentro suyo, no abarca ningún elemento-. ¡Es una identidad contradictoria!. Aquí vemos cómo Hegel violenta y entrecruza dos principios de la lógica formal que jamás se podían cruzar a riesgo de caer en un "absurdo", en una "locura": el principio de la identidad y el principio de la no contradicción (que hemos formulado en los capítulos anteriores de este libro). Aquí Hegel nos señala **una identidad que al mismo tiempo es una contradicción.**

De esa identidad contradictoria no emerge la "locura", la "sinrazón", la nada absoluta, una suma = cero. No. La identidad contradictoria, en la lógica dialéctica, es algo productivo, genera algo positivo, nunca una suma de = 0, una autoanulación. Genera algo nuevo. ¿Qué es lo nuevo que se genera a partir de ella? Pues el pasaje –recordemos que el "pasaje" era la forma que asume el movimiento en la Ciencia de la Lógica cuando aún estamos en la doctrina del ser- del ser a la nada y de la nada al ser. De este pasaje "de ida y vuelta", de un polo idéntico y contradictorio al mismo tiempo al otro polo y viceversa, surgirá el elemento central que los englobará a los dos como una totalidad, que es la primera totalidad: el devenir.

El devenir es la categoría central de esta nueva lógica, de la lógica dialéctica. ¿Por qué? Pues porque es la que expresa el movimiento, el cambio, la historia, etc.. Por eso toda la lógica dialéctica de Hegel es un gran intento por integrar la lógica y la historia (aunque, según Marx, esta primera y genial integración pague el precio de subordinar a la historia bajo el dictado apriorístico de la lógica, subordinación que Marx caracterizará críticamente como "mistificación" del concepto). Este intento de integrar la lógica y la historia está dado porque su principal categoría lógica es la de "devenir" que significa cambio, movimiento, transformación. Nunca quietud, permanencia, identidad sin contradicciones.

Luego, después de toda una serie de mediaciones que no analizaremos –"mediación" para Hegel es el paso intermedio, el término medio, la conexión entre un punto y otro punto, ya que en la lógica dialéctica nunca hay un pasaje inmediato, sin mediaciones-, el movimiento del devenir que surge a partir de la identidad contradictoria del ser y la nada pasará al segundo momento donde aparece el sujeto. ¿Recién acá aparece el sujeto? No, Hegel nos dirá que está desde el comienzo, aunque de manera "replegada", aún no desarrollada. No es que el sujeto se inserta desde afuera de manera yuxtapuesta.

Entonces pasamos al segundo momento: la doctrina de la esencia. ¿Qué habría en la Ciencia de la Lógica entre el comienzo más inmediato –el ser- y el segundo momento ya mediado –la esencia-? Todo un conjunto de momentos categoriales que nosotros no analizaremos y que sólo los mencionamos pero no hacen al tema que nos preocupa.

¿Cuáles son? Bueno, la primera sección de la doctrina del ser: determinación (cualidad) donde se pasa del ser-nada-devenir al ser determinado o existencia y al ser para sí; la segunda sección de la doctrina del ser: La magnitud (cantidad), donde Hegel analiza la cantidad, el cuanto y la relación cuantitativa; y la tercera sección: la medida, donde Hegel analiza la cantidad específica, la medida real y el devenir de la esencia. Todo eso está englobado dentro del primer gran conjunto de categorías incluidas dentro de la doctrina del SER. Las saltamos y pasamos entonces al segundo momento de la Ciencia de la Lógica: la doctrina de la ESENCIA que es la que a nosotros nos interesa porque es la que utiliza Marx en El Capital.

Ésta última tiene tres grandes momentos o secciones: la primera es la esencia como reflexión en sí misma, la segunda es la apariencia (o sea el fenómeno) y la tercera sección es la realidad. Para lo que a nosotros aquí nos interesa, que es la utilización que hace Marx de la lógica dialéctica –y su superación de la lógica formal y trascendental- en la exposición de la teoría del valor, vamos a focalizar nuestra mirada sólo en la primera sección de la doctrina de la esencia. Dejamos explícitamente al costado el resto de las categorías de la lógica dialéctica hegeliana. Dentro de la primera sección, a su vez, aclaramos que ésta se compone de tres capítulos: el primero se titula la apariencia (y engloba lo esencial y lo inesencial, la apariencia y la reflexión), el segundo se titula las esencialidades o determinaciones de la reflexión (éste es el que vamos a utilizar porque es central en El Capital) y el tercero se titula el fundamento (y abarca el fundamento absoluto, el fundamento determinado y la condición).

Entonces hacemos abstracción de este inmenso bosque de categorías lógicas y nos quedamos sólo con el segundo capítulo de la primera sección de la doctrina de la esencia: "las esencialidades o determinaciones de la reflexión".

Recordemos que la lógica dialéctica pretende incorporar la historia –el movimiento, el cambio, la transformación, que Hegel denomina "el devenir"- a la lógica, algo que hasta ese momento estaba completamente al margen del radio de la lógica. Y recordemos también que este movimiento se expresaba en el ámbito del ser como "pasaje" de un momento a otro, mientras que en el ámbito de la esencia, donde emerge el sujeto, se va a expresar como "reflexión".

¿Por qué reflexión? Porque corresponde sólo al sujeto poder volver(se) sobre sí mismo. En el ámbito del ser no hay reflexión porque el ámbito del ser es absolutamente "objetivo". En ese sentido recién cuando emerge el sujeto es que el sujeto puede volver sobre sí mismo. En eso consiste la reflexión: desdoblarse, salir fuera y volver hacia sí mismo y ese movimiento es característico del sujeto. Donde no hay sujeto no hay reflexión. Cabe aclarar que por "reflexión" Hegel no entiende lo que interpreta el sentido común, esto es lo equivalente a pensar, alguien reflexivo es alguien que piensa. Acá tiene un sentido más técnico, más preciso.

Cuando Hegel describe el ámbito de la esencia está pensando en la lógica trascendental y el entendimiento de Kant y en quien tenía por detrás Kant, que era Aristóteles. Pero fundamentalmente piensa en Kant.

Muy bien, refiriéndose al movimiento de la reflexión que es característico del movimiento del ser tal como éste se revela cuando se expresa como esencia (antes de llegar a ser concepto), Hegel a su vez la aborda en sus momentos de desarrollo que nuevamente divide en tres (he aquí uno de los elementos apriorísticos e invariantes con que Hegel intenta sujetar la historia a la lógica..., pues cabe preguntarse: ¿por qué todo movimiento tiene que dividirse siempre en tres...?). Entonces a la reflexión la divide a su vez en tres: la reflexión ponente (que pone...), la reflexión externa o extrínseca y la reflexión determinante.

La reflexión ponente, que es el primer momento dentro de este movimiento mayor que es la reflexión que a su vez es el tercer momento dentro de "la apariencia" (que, como dijimos, se subdividía en (a) lo esencial y lo inesencial, (b) la apariencia y (c) La reflexión –dentro de la cual estamos ahora- y todo eso formaba parte de la doctrina de LA ESENCIA, el segundo gran momento de la Ciencia de la Lógica), es el elemento activo del sujeto. Sí, lo que Hegel denomina **"reflexión que pone..." representaría el momento activo del sujeto**. Es el momento del devenir donde lo que aparecía como el absoluto fundamento objetivo sin sujeto (que era el ámbito del ser, de donde emerge el sujeto para así poder superar el dualismo de Kant y también de las metafísicas precríticas –prekantianas- que siempre separaban y escindían sujeto y objeto), aquello que aparecía en el ser como el condicionamiento, pasa a estar ahora –en la esencia- invertido y se vuelve condicionado. Lo que aparecía como el punto de partida se transforma en un subcapítulo del movimiento que viene después, lo que aparecía como subordinante ahora pasa a ser subordinado. Si lo tuviéramos que expresar en un lenguaje sumamente mecanicista –que siempre lleva como lastre y presupuesto la lógica sustancial atributiva de [S es P], pero que aquí lo utilizamos sólo a manera de ilustración para que se entienda- lo que aparecía como "causa" pasa a ser un "efecto". Recordemos que para Marx esta inversión tendrá enorme importancia metodológica, porque en los Grundrisse él sostiene que: "Las condiciones y supuestos del origen, de la génesis del capital, suponen precisamente que el capital aún no es, sino que tan sólo llega a ser; desaparecen, pues, con el capital real, con el **capital que pone** él mismo, partiendo de su realidad, las condiciones de su realización" (Grundrisse, tomo I,p.421).

Bueno, ese es el primer momento de la reflexión, el momento de la actividad subjetiva, justamente lo que Marx le reprochó en 1845 a Feuerbach y al materialismo, quienes no daban cuenta de la actividad. El segundo momento es la "reflexión extrínseca" donde ahí sí el movimiento del sujeto toma a los elementos de manera ajena, no como producto de la práctica sino de manera completamente externa entre sí y finalmente el tercer momento de la reflexión es la "reflexión determinante". Y la reflexión determinante será aquella que producirá las "esencialidades o determinaciones de la reflexión" donde Hegel incorporará los principios clásicos de la lógica de Aristóteles: la identidad, la no contradicción y el tercero excluido. **Sobre el horizonte de estas esencialidades Marx construirá la estructura lógica del primer capítulo de El Capital**. Lo primero que advertimos es que aquí Hegel vuelve a reprocharle a Aristóteles el haber enumerado estas determinaciones "una después de otra, de modo que no parecen estar en ninguna relación entre ellas". Nuevamente le reprocha la falta de orden, de método, el yuxtaponer categorías y principios lógicos.

La primera esencialidad es **la identidad**. Como estamos no en el ser sino en la esencia –insistimos: el segundo momento de la lógica- Hegel nos dice que en el ámbito de la esencia "el ser y toda determinación del ser, se han eliminado, no de modo relativo, sino en sí mismas, y esta simple negatividad del ser en sí es la identidad misma". ¿Qué quiere decir "eliminado"? Pues que lo que al comienzo de la lógica era lo fundamental, el ser absolutamente "objetivo", aparentemente sin sujeto, en la esencia ya no es así. Ha quedado "eliminado" porque ha sido reasumido por el sujeto que ha emergido del ser y ha subordinado sus condiciones previas. ¿Y cómo lo ha "eliminado"? Pues mediante la negatividad que el ser llevaba dentro suyo. Entonces Hegel comienza definiendo la identidad como "simple negatividad del ser en sí". La negatividad que el ser lleva dentro suyo es la que lo hace pasar al ámbito de la esencia, donde las condiciones se transforman en resultados, lo condicionante en condicionado, lo subordinante en subordinado.

Habíamos dicho que el movimiento se expresa en el segundo momento de la lógica no como "pasaje" –del ser a la nada y viceversa- sino como "reflexión". También dijimos que la reflexión tiene tres momentos y que el segundo es el de la "reflexión extrínseca". Muy bien, entonces esta reflexión extrínseca –que correspondería a la "mirada" de la realidad que se realiza desde el entendimiento kantiano- es la que ve la identidad como algo abstracto, como algo completamente separado de la diferencia. Ve la identidad por un lado y la diferencia por otro, sin cruce entre ambas, de modo yuxtapuesto. Por eso el primer momento de la identidad será, según Hegel, el de la "identidad abstracta".

Refiriéndose a esa "reflexión extrínseca" Hegel sostiene: "Este pensamiento tiene ante sí siempre sólo la identidad abstracta, y **fuera y al lado de** aquella, ve la diferencia". ¿Por qué resulta insuficiente este modo de pensamiento? Pues porque parte de una identidad sin diferencia, una identidad absolutamente homogénea y compacta, una identidad que, si carece de la diferencia dentro suyo entonces jamás podrá albergar la contradicción –que no es más que el despliegue de la diferencia-, a menos que se la inyecte desde "afuera", pero como la lógica dialéctica es "inmanentista" (término que quiere decir que todo surge de "adentro" a partir de las propias contradicciones internas por oposición al "trascendentalismo" donde la clave de todo viene de "afuera"), entonces "afuera" no hay nada.... Luego, si este pensamiento presupone siempre una identidad que excluye la contradicción, entonces seguimos girando en la órbita de la lógica formal...

Como la "identidad abstracta" es sumamente limitada y corresponde a la "reflexión extrínseca", Hegel dirá que el movimiento dialéctico de este ser en devenir que en el ámbito de la esencia –el segundo- comienza a transformarse en sujeto y que se autodetermina por medio de un desdoblamiento, de un volver sobre sí mismo gracias a la reflexión, superará la noción de "identidad abstracta" –separada de la diferencia- para pasar a otra forma de la identidad.

¿Cuál es? La "identidad esencial". Para Hegel "la identidad no es diferente de modo extrínseco, sino que en ella misma, y en su naturaleza está el ser diferente [...] La verdad está completa sólo en la unidad de la identidad con la diferencia". Por lo tanto, como ya habíamos visto, la verdad en Hegel quiere decir la realización de un proceso incluyendo dentro de él tanto al proceso mismo –la diacronía, la historia- como al resultado –la sincronía, la estructura-, entonces la verdad del proceso de despliegue de la contradicción a partir de la misma identidad sólo está completa si admitimos la unidad de la identidad y la diferencia, no de modo yuxtapuesto (como haría la verdad formal de la lógica aristotélica que partiría de una identidad abstracta) sino de modo íntimo e inescindible. Por eso Hegel explica que: "La identidad sólo en unión con la diferencia es lo que se presenta en cada experiencia".

¿Qué aporta esta concepción de la "identidad"? Pues el hecho de rechazar como explicación de cualquier elemento simplemente la remisión de ese elemento a su misma identidad abstracta. Identidad abstracta que no explica nada porque no aporta nada nuevo. Simplemente es una tautología, dice Hegel ("tautología" es aquel tipo de proposiciones del lenguaje que son siempre ciertas porque son completamente vacías, no agregan ningún conocimiento, todo lo que figura en el predicado ya estaba en el sujeto, por eso no agregan nada). Por eso Marx va a rechazar todo tipo de explicación que consista en una tautología.

Esta es la razón por la cual Marx, en el primer capítulo del tomo I de El Capital rechaza –como lo hace en toda la obra- toda explicación de la magnitud del valor de las mercancías que equivalga a una tautología. Así dice Marx: "Como **ninguna mercancía puede referirse a sí misma** como equivalente, y tampoco puede convertir a su propia

corteza natural en expresión de su propio valor, **tiene que referirse a otra** mercancía como equivalente...”(Tomo I, Vol.I, p.69). Cuando Marx analiza la forma más simple del valor, aquella que, según sus propias palabras, “permite comprender la génesis de la forma dineraria”, sostiene que: “No me es posible, por ejemplo expresar en lienzo el valor del lienzo. 20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo **no constituye expresión alguna de valor** [...] **El valor** del lienzo, como vemos, **sólo se puede expresar relativamente**, es decir, **en otra** mercancía” (Tomo I, Vol. I, p.60). En el mismo sentido afirma Marx: “Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichteano, «yo soy yo», el hombre **se ve reflejado** primero **sólo en otro** hombre. **Tan sólo a través de la relación** con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro **se relaciona consigo mismo** como hombre” (Tomo I, Vol. I, p.65-nota-). Más adelante agrega que: “Si el lienzo, esto es, cualquier mercancía que se encuentre en la forma general de equivalente, hubiera de participar a la vez en la forma relativa general de valor, tendría que servir ella misma de equivalente. Tendríamos entonces que 20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo, **una tautología que no expresa valor ni magnitud de valor**” (Tomo I, Vol.I, p.84).

Decimos que no sólo encontramos este pensamiento en el capítulo primero de El Capital porque también lo hallamos en todos los siguientes. Damos un sólo ejemplo: “Al igual que **todas las mercancías** –sostiene Marx-, el dinero **sólo puede expresar su propia magnitud de valor** relativamente, **en otras** mercancías” (Tomo I, Vol.I, p.112).

En todos estos pasajes del primer capítulo de El Capital –pero también en el resto de la obra- Marx rechaza aquello que Hegel denomina “la identidad abstracta producto de la reflexión extrínseca” pues esta identidad abstracta sólo se reduce a una mera tautología, a una mera verdad vacía y formal [A = A]. El valor es una relación de igualdad [=] pero nunca puede ser una igualdad tautológica o identidad abstracta, pues nunca el elemento que está de un lado del signo [=] (que Marx denominará “forma relativa”) puede igualarse en el otro polo de la relación de igualdad (que Marx denominará “forma equivalencial”) a sí mismo. Si así lo hiciera no expresaría su valor. ¿Por qué? Pues porque no nos agregaría ninguna información, sería una mera identidad abstracta, simplemente repetiría lo que ya sabemos (20 metros de tela = 20 metros de tela). Para Marx el valor es un tipo de igualdad donde cada término sólo puede expresarse **en otro**, nunca en sí mismo, por eso él concibe –como Hegel- la identidad de modo que nunca es una identidad encerrada en sí misma (como pensaba la lógica formal) sino que siempre remite a un “otro”, a una relación.

Entonces, en el fondo implícito de todos estos fragmentos de Marx está operando la crítica de Hegel a la “identidad abstracta o vacua identidad”.

Continuamos con la Ciencia de la Lógica. Lo interesante es que Hegel va a intentar demostrar que aun en [A = A] no estamos ante una tautología (como pensaba la lógica formal aristotélica y el entendimiento kantiano), ante una verdad válida para todos los mundos posibles (como pensaba Leibniz), sino que estamos ante otra cosa.

¿De qué se trata? Según Hegel se trata de un tipo de juicio donde el sujeto “sale fuera” de sí, por eso aparece este signo igual [=], ya que si no saliera fuera de sí habría que poner solamente [A] y punto, sin signo [=]. Diríamos: “la silla” (en nuestro ejemplo, en el ejemplo de Marx diríamos “20 varas de lienzo” y punto) y no agregaríamos nada más, no tendríamos ninguna igualdad, ningún signo [=].

Si nosotros decimos “la silla es idéntica a otra cosa” [A = ...] es que “salgo fuera” de este ámbito [“A”] pero inmediatamente vuelvo hacia adentro porque digo es idéntica a la silla: “la silla es la silla” [A = A]. Hegel plantea entonces que la identidad [=] no es abstracta –como piensa la lógica formal- sino que **desde el momento en que salimos “fuera” de “A” comparando con otra cosa, ya se introdujo “adentro” la diferencia**

–siempre ponemos "adentro" y "afuera" entre comillas porque en la realidad no hay adentro y afuera, todo está adentro, según la dialéctica inmanentista que rechaza toda trascendencia metafísica-.

Hegel lo va a expresar de la siguiente manera: "[la identidad] en lugar de ser la inmóvil simplicidad, **es el sobresalir fuera de sí** en la disolución de sí misma. Por lo tanto, en la forma de la proposición, en que se expresa la identidad, se halla algo más que la simple, **abstracta identidad**, se encuentra en ella este puro movimiento de la reflexión, en que lo otro se presenta sólo como apariencia, como inmediato desaparecer. A *es*, representa **un empezar que vislumbra algo diferente, hacia el cual hay que salir**, pero no se logra llegar al diferente [...] el movimiento vuelve sobre sí mismo". En este pasaje Hegel nos muestra como ["A"] "sale fuera" pero no encuentra a otro elemento distinto de ella sino a ella misma, se refleja, por eso "vuelve" y obtenemos [A = A].

Según la Ciencia de la Lógica "**La diferencia es la negatividad** que la reflexión tiene en sí; es la nada que se dice por medio del hablar idéntico, **es el momento esencial de la identidad misma** [...]". Si la diferencia es el momento "esencial" –esto es, el más importante, el que define- entonces la identidad convive con la diferencia no de manera yuxtapuesta ni extrínseca. Esto también quiere decir que la diferencia está desde el comienzo, desde el inicio, desde el vamos, no se acopla después desde "afuera".

¿Por qué es tan importante para la lógica dialéctica demostrar que la diferencia está desde el inicio? Hegel lo explica de la siguiente manera: "La diferencia es el todo y su propio momento [...]". Lo cual significa que la diferencia es una totalidad que incluye como momentos subordinados tanto a la identidad como a la misma diferencia. De este modo pasamos del primer momento que podríamos denominar "identidad diferenciada" a este segundo momento del devenir donde pasamos a la "diferencia idéntica". La clave pasa a estar en la diferencia –que pronto se convertirá, como veremos, en contradicción...-. Y Hegel agrega: ""Esto tiene que ser considerado como la esencial naturaleza de la reflexión y como *primer fundamento determinado de toda actividad y automovimiento* [subrayados de Hegel]". Entonces esta es la razón por la cual la diferencia se torna tan importante, porque si ella no estuviera presente desde el inicio en el seno mismo de la identidad (del [A = A] en Hegel o de la mercancía como identidad diferenciada de valor de uso y valor, en Marx)) entonces no habría "actividad" ni "automovimiento" (del concepto, en Hegel, del valor que se (auto)valoriza y transforma en capital, en Marx).

Entonces, a lo largo de todo este momento de la Ciencia de la Lógica que es el de las determinaciones de la reflexión o esencialidades, habría tres grandes momentos: identidad, diferencia y contradicción. Vimos hasta ahora la identidad y comenzamos con la diferencia. Pues bien, la diferencia se despliega a su vez en otros tres submomentos: el primero de ellos es el que corresponde a la diferencia absoluta, el segundo a la diversidad y el tercero a la oposición.

Habíamos visto que la identidad, cuando se supera el modo de pensarla propio de la reflexión extrínseca –típico de la lógica formal aristotélica y el entendimiento kantiano- deja de ser abstracta, vacua y tautológica, encerrando adentro suyo a la diferencia. Desde ese momento, que es el del inicio, comienza su despliegue la contradicción, aunque de manera todavía latente. ¿Qué es lo que caracteriza entonces a la identidad? El hecho de encerrar adentro suyo a "otro", a la diferencia, porque la identidad nunca es vacía o tautológica sino que consiste en una suerte de desdoblamiento (un "salir" para volver a entrar...). ¿Qué es lo que caracteriza pues a la diferencia? El hecho de que este "otro" polo de la relación mantiene todavía una ajenidad extrínseca, una relación que todavía no deja de ser externa. En la identidad "el

otro" está dentro. En la diferencia "el otro" es externo y extrínseco. Recién con la contradicción "el otro" será reincorporado, reinteriorizado.

En la lógica dialéctica el momento de la diferencia equivale a la negación. Demostrar la diferencia resulta lo mismo que demostrar cómo dentro de la identidad hay una negación. La diferencia es como "una cuña" dentro de la supuesta homogeneidad de la identidad y eso explica porqué la lógica de Aristóteles no podía permitirse aceptarla ya que si dentro de la identidad hay una negación (no externa sino interna), a la larga, eso derivaría en una contradicción... Y ya sabemos que frente a esa constatación sólo quedan dos caminos posibles: el de Kant, que equivalía a echar fuera a la contradicción porque eso es un absurdo exclusivamente atribuible a un problema subjetivo ("la razón se extralimitó más allá de sus límites") y el camino de Hegel, quien sostiene que la contradicción es el fundamento de la esencia de la realidad.

Hace un momento acabamos de sostener que lo que caracteriza a la identidad es el hecho de encerrar adentro suyo al "otro", a la diferencia. Muy bien, en este punto tenemos entonces que introducir una corta pero importante aclaración. En toda exposición escolar o manualística de Hegel –incluyendo la manualística "marxista"...que tantas veces ha alentado la pereza mental en lugar del pensamiento crítico- se intenta resumir su pensamiento diciendo que para Hegel la dialéctica es: **TESIS, ANTÍTESIS Y SÍNTESIS**. Decir eso es no comprender que si desde el primer momento hay una "tesis" eso quiere decir que "la tesis" sería pura identidad, sería pura afirmación... Entonces, siempre dentro de este esquema terriblemente simplificador, en un segundo momento vendría la negación, que es "la antítesis", que **operaría de manera completamente externa** y luego, en el tercer momento, vendría la (re)conciliación: "la síntesis". Pero plantear TESIS, ANTÍTESIS Y SÍNTESIS presupone desconocer que **la lógica dialéctica rompe con la idea de un primer momento absolutamente afirmativo** –la "identidad vacua" de la lógica formal, el [A =A]- **porque la negatividad propia de la diferencia, dirá Hegel, está desde el comienzo, es un rechazo interior**. Si no está al comienzo, remarcará nuevamente Hegel, no la podemos "meter" nunca después: está desde el inicio o no está.

En el plano de las ciencias sociales esta discusión estará repleta de consecuencias porque, por ejemplo, el funcionalismo –cuya concepción implícita atraviesa habitualmente el discurso político de la derecha- presupone siempre que cuando hay un conflicto y una contradicción dentro de una sociedad, dicho conflicto siempre proviene de un "agente externo". ¿Cuál es el gran presupuesto no discutido, aceptado de manera acrítica y dogmática, tanto por el funcionalismo teórico (en la antropología y en la sociología) como por la derecha política? El simple hecho de que ellos piensan que en el fondo, en última instancia, dentro de la sociedad habría armonía y esa armonía correspondería a aquella situación en la cual cada miembro de la sociedad cumple su "función" –predeterminada de antemano por la estructura, por eso esta corriente se denomina "estructural-funcionalismo"-. Si se resiste a cumplir su función, si esa armonía no se verifica, si en su lugar aparece la protesta, el conflicto, la contradicción, la lucha de clases, resulta que "hay un elemento que introduce el problema", hay alguien que viene de "afuera" a introducir el disturbio..., "hay un infiltrado...", ¿Les suena conocido?

¿Cuál es el gran presupuesto lógico formal de semejante concepción sociológica, antropológica y política? El hecho de no poder concebir que hay un conflicto interno, que **la diferencia está dentro de la identidad, que LA "ANTÍTESIS" no viene después que LA "TESIS", que la negación está desde el comienzo**, se manifieste a primera vista o no. Al no poder superar esta concepción lógico formal, la derecha política y sus legitimadores "científicos" no tienen más remedio que apelar a alguien de

afuera que introduce la contradicción: "el infiltrado", el que mete desde afuera la cuña porque desde el comienzo no está la cuña, no está la negatividad, no está LA ANTÍTESIS, no hay contradicción: hay una identidad pura, hay afirmación, hay TESIS, hay armonía.

Esta es la visión de la derecha clásica. Pero también nos encontramos actualmente con otra impugnación de la lógica dialéctica, más moderna, más aggiornada, más atractiva, más refinada (y por eso más tramposa). Hoy en día los posestructuralistas, los pragmatistas irónicos y los posmodernos (y también los "posmarxistas" –en realidad ex marxistas- al estilo de Laclau) sostienen a su turno, bajo el pretexto de defender una concepción pluralista y no totalitaria de la realidad, que el gran peligro de la dialéctica hegeliano-marxista consiste en que al rechazar que la antítesis venga desde "afuera" se está cancelando la posibilidad del "respeto al OTRO" (lo escriben siempre con mayúsculas), del "respeto a las diferencias", del "respeto a las minorías". Si no hay posibilidad de un "OTRO", de un "afuera", entonces no habría posibilidad de diálogo democrático, de respeto, de pluralismo. Pero en realidad, sospechamos nosotros, bajo el pretexto de defender el pluralismo, este argumento lo que intenta legitimar es que los conflictos de la sociedad capitalista (que se conciben de manera no contradictoria ni antágonica) reposan sobre una armonía primigenia (identidad). Esa supuesta armonía primigenia –es decir: el modo de producción capitalista, el núcleo de fuego que jamás se animan a tocar con sus manos, que jamás se animan a cuestionar ninguna de estas corrientes "post"- convive con toda una serie de conflictos puntuales (de género, de etnias, de culturas, generacionales, etc.). El posestructuralismo y sus derivados "posmarxistas" se limitan a merodear sobre este ramillete de conflictos puntuales sin jamás cuestionar el modo de producción capitalista, el armazón que subsume y reproduce de manera ampliada esas diversas opresiones –que existen, que no son un invento de los posestructuralistas y que el marxismo debe analizar y sin duda cuestionar radicalmente hasta las últimas consecuencias-.

Pero, cabe preguntarse: ¿por qué no pueden cuestionar ese núcleo inconfesado pero omnipresente? ¿Por qué divorcian la opresión de género, la discriminación hacia las nacionalidades, etnias y culturas oprimidas por el imperialismo, la destrucción del medio ambiente y el autoritarismo de la institución escolar que oprime a los jóvenes, por un lado, de las opresiones de clase, de la explotación de la fuerza de trabajo, de la subsunción de todas las formas de convivencia humana bajo el imperio absoluto del valor y el dinero, por el otro?

La respuesta no es tan compleja, como podría parecer cuando uno lee las complicadas elucubraciones neolacanianas o las referencias al último Wittgenstein en los textos posestructuralistas. Nosotros pensamos que ese divorcio no es inocente ni es accidental. Bajo esa jerga pretenciosamente erudita se esconden verdades del sentido común. La razón estriba en que **para todos ellos** la "ANTÍTESIS" es externa, la identidad no tiene la diferencia interna, los conflictos son externos y ajenos al corazón de las relaciones sociales del capitalismo (y por lo tanto solucionables y superables en el horizonte de una supuesta y enigmática "democracia radical" que deja intacto el régimen capitalista). En otras palabras: **el capitalismo, en última instancia, es para ellos compatible con "el respeto al OTRO", con "el diálogo democrático", con la "no discriminación"**,etc.

Como vemos, **la discusión lógica sobre la vigencia o no del método dialéctico es hoy también política**. No constituye de ningún modo "un jueguito de palabras difíciles".

¿Pero acaso Marx no utiliza los términos "antítesis" y "síntesis"? Sí, por supuesto que los utiliza a lo largo de todo El Capital pero nunca referidos a la simplificada

trilogía TESIS, ANTÍTESIS, SÍNTESIS por la siguiente razón: para Marx **la antítesis está desde el comienzo, desde la identidad misma de la mercancía, desde el inicio de El Capital** (aunque, aclara Marx, de manera "oculta"). **La antítesis no viene desde afuera a oponerse a la tesis** sino que la antítesis "externa" –que se manifiesta en las cuatro formas del valor, incluido el dinero- no es más que el despliegue y la exteriorización de la antítesis interna a la mercancía. Marx también utiliza el término "síntesis", fundamentalmente en la Introducción de 1857 a los Grundrisse, pero nunca lo hace como sinónimo de (re)conciliación de elementos externos y yuxtapuestos entre sí, sino por oposición al "análisis" en el que se detiene la economía política.

En la tradición marxista posterior también encontramos estos términos, por ejemplo en los escritos políticos de Antonio Gramsci, cuando el revolucionario italiano los emplea para designar a las fuerzas sociales en pugna en su análisis del proceso de la "revolución pasiva" por el cual la "tesis" es homologada con la burguesía y las clases dominantes que intentan asimilar y subsumir a la "antítesis" (equiparada con el proletariado y las fuerzas sociales subalternas). Pero Gramsci siempre los utiliza de modo metafórico, nunca como una distinción orgánica perteneciente a la misma realidad.

Terminada esta aclaración, tenemos entonces que la primera característica de "la diferencia" dentro de la lógica dialéctica consiste en el hecho de ser equivalente a "la negación". Segunda característica: el hecho de corresponder al momento de "la crítica". La dialéctica equivale a la crítica, nos plantea Marx en el epílogo a El Capital que ya vimos. ¿Por qué? Pues porque subraya en toda realidad el elemento de la negación. Por eso Marx asimilará la crítica con la historicidad. La dialéctica es entonces un método historicista en este particular sentido: en toda realidad, por más absoluta que parezca, se subraya siempre el elemento de su historicidad, su transitoriedad, su negación, en suma: el momento de la diferencia que alberga dentro suyo la identidad.

Habíamos planteado que en la diferencia "el otro" es externo y extrínseco. Surge entonces la pregunta: ¿Por qué la diferencia mantiene al otro polo de la relación de manera extrínseca? Veamos...

El primer momento de la diferencia es la diferencia absoluta. Como siempre sucede en Hegel, el primer momento es el más inmediato, el más simple. La diferencia absoluta no es diferente por medio de algo extrínseco sino es una diferencia que solamente se refiere a sí misma, por eso es simple. El ejemplo que da el propio Hegel para ilustrar esto es la diferencia entre ["A"] y ["¬A"], o sea, entre "A" y "no A". Cuando diferenciamos ["A"] de ["no A"] "es *el simple no* lo que como tal constituye la diferencia" [subrayado de Hegel]. Pero esa diferencia absoluta y simple es sólo el primer momento porque seguidamente Hegel agrega que "La identidad se quebranta en ella misma en diversidad [...]". La diversidad sería el segundo momento de la diferencia, pues en ella "lo diferenciado subsiste como diferente indiferente recíprocamente". Entonces la diversidad, sostiene Hegel, particulariza la diferencia absoluta, que es abstracta todavía y la transforma en algo más concreto, más determinado, más desarrollado.

En la identidad teníamos dos polos de la relación mediados por el signo [=]. Cada polo de la relación en la diversidad mantiene una relación de indiferencia frente al otro, cada uno está como "encerrado" en sí mismo, la relación entre ambos polos es completamente externa ya que la diversidad como forma de la diferencia lo único que hace es marcar que ambos polos de la relación son distintos entre sí. Así explica Hegel que: "Los diversos, por consiguiente, no se comportan como identidad y diferencia uno frente al otro, sino sólo como *diversos* en general, que son indiferentes entre ellos y

frente a su determinación”. Entonces en la diversidad tenemos una relación pero de ajenidad recíproca entre los polos.

Todos las categorías que estamos viendo –principalmente tres: identidad, diferencia y contradicción- pertenecen a la doctrina de la ESENCIA y son producidas por la reflexión. ¿Qué era entonces la identidad? Pues la “reflexión en sí”, aclara Hegel. ¿Y la diferencia? Pues la “reflexión extrínseca”. Entonces, nos agrega ahora, “la reflexión extrínseca refiere lo diverso a la igualdad y a la desigualdad”. Porque la operación de comparar es una típica operación dentro de una relación extrínseca. Comparamos elementos diversos y ajenos recíprocamente entre sí y llegamos a la conclusión de que algunos son iguales (“identidad extrínseca”) y otros desiguales (“diferencia extrínseca”), pero en ambos casos la relación entre los polos es externa, extrínseca. Entonces igualdad y desigualdad son referencias recíprocas de elementos que constituyen polos de una relación donde cada uno mantiene una independencia frente al otro. ¿Se relacionan entre sí? Sí, pero de manera externa...

¿Qué diferencia habría entre el principio de identidad y el de diversidad? Pues que el elemento de la identidad (por ejemplo [“A”] que nosotros lo identificamos con otro elemento exactamente igual cuando planteamos [A = A]) es absolutamente indeterminado, mientras que los elementos que son entre sí diversos (por ejemplo [“A” y “B”], o [“A” y “C”],etc.,etc.) son determinados, no pueden ser reemplazados por cualquiera porque cambia la relación. En [A = A] da lo mismo que nosotros pongamos [B = B] o [C = C], etc.,etc., no cambia nada. Pero en [A es diverso de B] o en [A es diverso de C], ahí sí que no podemos poner cualquier cosa, porque no mantendría la misma relación.

Decíamos entonces que la diferencia contiene tres momentos internos: la diferencia absoluta, la diversidad y la oposición y que los tres mantienen una relación entre los polos de externidad, una relación extrínseca. Vimos los primeros dos, entonces pasemos al tercer término: la oposición. ¿Qué agrega la oposición a la diversidad? Un grado mayor de “cercanía” y mutua determinación entre los polos de la relación. Si en la diversidad podíamos decir, por ejemplo, que las peras y las manzanas son diversas, en la oposición tenemos en cambio que cada uno de los polos se define a partir del otro. Hay un grado de determinación mayor que en la simple diferencia absoluta, donde cada elemento era completamente “indiferente” –en palabras de Hegel- frente al otro polo. Aquí no, cuando dos polos son opuestos, “sus momentos son diferentes en una única identidad: ellos están así *contrapuestos*”, plantea Hegel. Por eso la oposición consuma el movimiento de la diferencia. Por ejemplo la igualdad y la desigualdad o lo negativo y lo positivo, relacionados recíprocamente son expresiones de la oposición. Ninguno de ellos tiene existencia independiente –como ocurría con la diferencia absoluta o con la diversidad-. “Cada uno se refiere a sí mismo, sólo como refiriéndose a su otro”, sentencia Hegel (cuando analizamos todos estos fragmentos de la Ciencia de la Lógica pensemos en la relación de valor y sus diversas formas tal como aparecen en el capítulo I de El Capital...). Los opuestos existen entre sí cada uno por medio del no ser de su opuesto. Lo positivo sólo es positivo en tanto no se da su opuesto: lo negativo, el arriba con el abajo, etc.,etc. Es decir que en la oposición los elementos han perdido la ajenidad recíproca, la indiferencia recíproca, pero aún mantienen la relación extrínseca porque los dos polos no son todavía una misma identidad, una misma totalidad. Tienen una fuerte relación entre sí –mucho más fuerte que la simple diferencia absoluta y que la mera diversidad- pero aún no son una misma unidad. El “otro” de la relación aún está afuera.

En esta fase llegamos al punto máximo de las determinaciones de la reflexión, que es la que a nosotros –con Marx y El Capital de por medio- más nos interesa: la

contradicción. Aquel tipo de relación donde el polo opuesto ya no está "afuera", ya no es "extrínseco" o "externo" sino que está dentro mismo de la relación, interiorizado. Sólo se define e identifica un polo a partir del otro polo -contradictorio- que lo constituye en el seno mismo de la identidad. Cada uno de los polos ha perdido su autonomía "externa". Cada uno de ellos sólo es idéntico a sí mismo porque es contradictorio con su "otro". Fuera de esa contradicción carece de sentido. Precisamente esa es, en Marx, la relación que engloba al capital y al trabajo asalariado como dos polos contradictorios. La relación central de toda la arquitectura lógica de El Capital.

Para el marxismo, no sólo en el campo de la teoría crítica sino también en el campo de la práctica política, resulta fundamental no confundir jamás lo diverso y hasta lo opuesto con lo contradictorio. Por ejemplo, en términos de clases, ¿cuál es la relación en un país determinado entre campesinado y clase obrera (viejo debate que habría que repensar hoy desde el capitalismo contemporáneo de América latina y a partir de experiencias significativas como la del zapatismo en México y la del Movimiento Sin Tierra en Brasil)? Como mínimo podríamos sostener que campesinado y clase obrera son elementos diversos pero no son necesariamente contradictorios.

En el campo de la tradición cultural marxista –sobre todo en sus versiones y vertientes más rudimentarias y dogmáticas- muchas veces se confundía cualquier diferencia con una oposición, en el mejor de los casos, o con una contradicción, en el peor. Y eso no sólo es un lamentable error de lógica –por lo menos para la lógica dialéctica- sino que resulta un terrible error para la práctica política. Por ejemplo, si hay dos tradiciones de pensamiento de izquierda, dos tradiciones anticapitalistas, dos tradiciones antisistema, que evidentemente son diferentes entre sí... Entonces, ¿cómo se resuelve habitualmente el enigma? Invocando la fidelidad a la "ortodoxia", invocando al "marxismo", invocando a "la ciencia" –así, sin mayores explicaciones...- se termina resolviendo que una tradición tiene que eliminar a la otra, que una tiene que aplastar a la otra para poder crecer y desarrollarse... ¡Ese tipo de actitudes ha sido una constante en nuestra historia!. Desde la tradición del pensamiento dialéctico (que consiste en el camino más difícil y esforzado porque implica poner en discusión el mecanicismo "marxista" que se basa en las dicotomías estrechas de la lógica formal) se podría argumentar que no hace falta que una aplaste a la otra ya que ambas son diferentes pero no contradictorias...

Lo mismo podría plantearse para aquellos casos en que se confunde el antagonismo histórico y la contradicción estratégica entre el capital y los trabajadores en aras de un supuesto interés común –sea "nacional", sea "democrático", sea "industrialista", sea "desarrollista", etc.,etc.- donde lo que únicamente habría entre ambos polos de la relación es una simple "diferencia de enfoques y puntos de vista"...

Todos estos no son más que simples y sencillos ejemplos de la vida cotidiana, de la vida política argentina, pero que pueden ilustrar la tremenda importancia de saber diferenciar estos diversos niveles lógicos no sólo para comprender a fondo El Capital y el pensamiento más íntimo de Carlos Marx sino también para poder trazar correctamente una línea de demarcación por un lado, frente a los diversos **ENEMIGOS** que tenemos enfrente –irreconciliables, antagónicos y absolutamente contradictorios con nuestros ideales, nuestros valores y nuestro proyecto histórico-, y por el otro, frente a los diversos **COMPAÑEROS** que tenemos al lado con los cuales se pueden mantener diferencias que no necesariamente impliquen una contradicción insalvable. La lógica dialéctica puede servir entonces para delimitar de qué lado de la barricada está cada uno en la lucha de clases. Algo imprescindible para ganar la pelea...

Eso en cuanto a la distinción estratégica entre amigos/enemigos. Pero además, el análisis de la lógica dialéctica y de la distancia que separa las simples diferencias de las

contradicciones antagónicas también puede servirnos para hacer observable el contrabando ideológico que presuponen las impugnaciones posmodernas, poestructuralistas y pragmatistas a la categoría dialéctica de totalidad. Porque al rechazar esta categoría lógica, lo que en realidad estas corrientes hoy de moda en el mundillo académico están rechazando es la posibilidad de impugnar en su conjunto al capitalismo. Si la antítesis no es interna –como ellos sostienen- y los conflictos de la sociedad contemporánea son no antagónicos, entonces se deduce como consecuencia obvia que **es posible resolver o al menos sublimar los conflictos puntuales (etnia, género, minorías sexuales, ecologismo, nacionalidad, etc.) sin apuntar al mismo tiempo contra la totalidad del régimen capitalista.** Posibilidad que el marxismo rechaza. Se podría de este modo respetar el "derecho a la diferencia" manteniendo intacta la dominación general de la vida humana bajo el reinado despótico del valor de cambio, del dinero y del "valor que se valoriza". ¿O acaso la administración del presidente Bush (hijo), que expresa a la ultraderecha norteamericana más agresiva y retrógrada, no es compatible con generales negros, con homosexuales en las Fuerzas Armadas y con asesores latinos o de origen asiático (de ser posible, hijos de vietnamitas, norcoreanos o cubanos)? ¿Acaso Hollywood, el símbolo cultural de la revolución reaganiana, no integra en cada una de sus películas con las que mantiene su dominación cultural y legitima a sus diversos cuerpos de represión (FBI, CIA, NSA, policías federales, etc.) a un sargento negro "bueno", a un simpático compinche suyo de origen latino y a una bella novia judía?

Bajo el simulacro de una visión no totalitaria, no fundamentalista y no esencialista del orden social el poestructuralismo y el posmarxismo terminan aceptando -sin mayores explicaciones ni trámites- la cadena general de dominación social que articula como eslabones particulares las opresiones puntuales que ellos dicen cuestionar. Nada más hegemónico pues que integrar el "respeto por la diferencia" y el "rechazo hacia la discriminación" como banderas supuestamente propias del capitalismo tardío multinacional.

Volviendo entonces al complejo armazón categorial de la lógica dialéctica, recordemos que este largo y trabajoso recorrido por la Ciencia de la lógica de Hegel –que exige suma paciencia, desde ya, para recorrerlo- tiene en nuestro seminario un objetivo claro y sencillo: comprender a fondo, como recomendaba Lenin, El Capital de Marx y en particular el despliegue lógico de las categorías de mercancía, valor (con todas sus formas), dinero y capital-trabajo asalariado.

Lo primero que Hegel nos dice acerca de cómo aparece la contradicción es que "La diferencia en general es ya la contradicción en sí; en efecto representa la *unidad* de aquellos que existen sólo porque *no son uno* –y representa la *separación* de aquellos que existen sólo como separados *en la misma relación*" [subrayados de Hegel]. Si en la diferencia ya está "en sí" (en germen, de modo simple, en forma no desplegada) la contradicción, por ello era tan importante demostrar que en [A = A] estaba ya la diferencia. Si demostrábamos que en la identidad está la diferencia, por transitividad demostramos que la negación y contradicción se albergan en el seno mismo de la identidad. Fíjense bien, esto se da cuando Hegel dice que en la diferencia ya se encontraba de forma larvada la unidad y la separación dentro de la misma relación (aunque allí aparecía todavía como relación externa...).

Hegel sostiene que en la contradicción los polos de la relación se determinan mutuamente "como un idéntico consigo mismo, que es relación con otro". Entonces en la contradicción se revela lo que ya estaba implícito en la identidad: que la identificación ("la relación consigo mismo") sólo se logra en la "relación con otro". Por eso la lógica dialéctica se niega a aceptar que el juicio [A = A] equivalga a una mera

tautología, a una verdad válida para todos los mundos posibles (como decía Leibniz), porque está vacía, porque no agrega ninguna información a lo que ya se sabe. No, la identidad no está vacía, agrega información, y por ello no puede reducirse a la relación consigo misma (de "A" con "A" y nada más...). En la contradicción cada polo necesariamente remite su autodeterminación, su identificación, a la relación con el polo contradictorio. **De ahí que este polo contradictorio, su "otro", no sea externo ni extrínseco. Es interno porque él mismo juega en la propia definición de su polo contradictorio**. Esto explicaría la interiorización del polo contradictorio: "[en la contradicción] uno existe sólo como este otro del otro; y al mismo tiempo una determinación existe sólo **en relación con** otra".

En la oposición los polos opuestos eran externos entre sí. En cambio Hegel sostiene que "Sólo después de haber sido llevados al extremo de la contradicción los múltiples se vuelven activos y vivientes uno frente al otro y **consiguen en la contradicción la negatividad que es la pulsación inmanente del automovimiento y de la vitalidad**". A partir de lo que hemos visto resulta obvio que si esa negatividad, entendida como "la pulsación del automovimiento" no hubiese estado presente desde el comienzo, todo se hubiera detenido –como hacían las metafísicas al estilo de Parménides- en el puro ser.

Entonces, **si recapitulamos y esquematizamos brevemente**, obtenemos que **la identidad** nunca es tautológica, porque ella misma consiste en un desdoblamiento, en un "salir" para volver a "entrar" y en ese "salir" (la alienación) está la diferencia, la negación. **La diferencia** se presenta como diferencia absoluta sólo en una primera fase para luego expresarse como diversidad, una diversidad que se expresa como tal en la comparación de elementos externos y extrínsecos entre sí, ya sean iguales o desiguales. En la diversidad, el polo diverso es indiferente al otro; mientras que en la oposición, el polo opuesto se afirma negando al otro (pero en ambos casos el "otro" está fuera). Hasta aquí llega el entendimiento y el dualismo kantiano y allí se detiene y retrocede. El dualismo no puede admitir la superación del ámbito extrínseco, de la exterioridad, de la separación entre sujeto y objeto, por eso siempre mantiene al otro "afuera" (ésta será, según Marx, la base epistemológica del fetichismo de la economía política, como veremos más adelante). En cambio en **la contradicción**, el polo contradictorio de la relación niega y afirma a la vez al otro, que ya no está afuera sino adentro. Se ha roto el dualismo entre el sujeto y el objeto. La realidad misma -y como parte de ella el sujeto- es contradictoria. Poder concebir la contradicción presupone haber superado el dualismo entre el sujeto y el objeto, entre la lógica y la historia.

Entonces **todo el movimiento nace en una identidad y culmina en su opuesto, en la contradicción, que es una nueva identidad**. Nace en una identidad que encierra dentro suyo al "otro", a la diferencia, la negación y la contradicción en sí (de modo no desplegado, simple, en germen), pasa por la diferencia, la diversidad y la oposición donde el "otro" se exterioriza para reintroducirse nuevamente dentro de la totalidad en la contradicción que alberga dentro suyo a la identidad y a la diferencia al mismo tiempo y donde un polo de la relación se afirma negando al otro pero ya no desde afuera sino desde adentro, de modo inmanente.

Al llegar pues a la contradicción Hegel descubre que la contradicción conduce a comprender que ella es **el fundamento** de todo lo que existe y entonces la próxima categoría que analiza, dentro de la doctrina de la ESENCIA –el segundo momento de la lógica, recordemos-, es la de "fundamento" que viene después de las "esencialidades o determinaciones de la reflexión". Pero nosotros nos detenemos aquí, no continuamos con la Ciencia de la Lógica para poder así analizar qué elementos de ésta están presentes en El Capital.

Pero antes de pasar directamente a El Capital de Marx, aunque sea somera y brevemente, analicemos las críticas de las que fue objeto Hegel y las principales tendencias de interpretación que se hicieron sobre su pensamiento en relación con el marxismo.

Habíamos visto que Marx, en el epílogo de 1873 a la segunda edición de El Capital utiliza una expresión que luego se haría famosa y que remite a la "inversión" de la dialéctica. Mucha agua ha corrido bajo el puente de este debate. Nosotros adelantamos que una posible comprensión del carácter que asume en el marxismo esta "inversión" podría ser que ella consiste en un pasaje de la lógica a la historia, del logicismo –mistificado- hegeliano al historicismo marxista. Tanto en Hegel como en Marx habría entonces una evidente coincidencia en la necesidad de superar el dualismo, la escisión sujeto-objeto y la separación entre la lógica y la historia. Pero donde Marx no estaría de acuerdo con Hegel sería en que de ningún modo acepta subordinar la historia humana al despliegue del concepto lógico –operación hegeliana que Marx denomina críticamente en el epílogo a la segunda edición de El Capital como "mistificación"-.

Esta subordinación era ya criticada por Marx en sus escritos juveniles de 1844 cuando planteaba que: "Pero mientras que Hegel había concebido la negación de la negación [...] encontraba solamente la expresión *abstracta, lógica, especulativa* del movimiento de la historia, que no es todavía la historia *real* del hombre como un sujeto presupuesto, sino el mismo *acto de creación*, la *historia del nacimiento* del hombre" [subrayados de Marx] (Manuscritos económico filosóficos de 1844, p.647). Hegel, según esta crítica marxiana juvenil, giraba en torno a "la historia reducida –abstractamente- a pura lógica" mientras que **de lo que se trata es de encontrar**, por el contrario –he ahí la clave de la "inversión"...-, **la lógica de la historia**. Esto será fundamental para comprender El Capital ya que allí la clave está en la historia. La lógica (es decir, la exposición lógica de las categorías como parte del método dialéctico) debe intentar comprender a la historia, no al revés. Aun cuando para comprenderla en su forma más desarrollada bajo el modo de producción capitalista la exposición lógica deba incluso no respetar e invertir el orden de la historia real (por eso en el primer tomo de El Capital el capítulo sobre la historia del capitalismo aparece recién al final, en el dedicado a la acumulación originaria). **La lógica de la historia no equivale pues a la cronología lineal**. Pero la clave siempre está en la historia, aquella dimensión que nos permite demostrar la historicidad del capitalismo y el carácter fetichista de la supuesta "eternidad" de las categorías de la economía política.

Otra de las diferencias con Hegel reside en que tanto Marx como Engels parten del presupuesto explicitado en La Ideología Alemana según el cual la escisión, el dualismo y el desgarro modernos sólo pueden superarse mediante una revolución que modifique la sociedad que los engendra, nunca desde la propia filosofía (que sólo es un instrumento, una herramienta al servicio de esa revolución).

Por lo tanto, desde esta perspectiva –sólo una entre tantas otras (a nuestro modo de ver la más correcta y explicativa pero de ningún modo la única posible dentro del marxismo...)- la "inversión" de la dialéctica no conduce desde una metafísica idealista centrada en "LA IDEA" y en la hipóstasis del CONCEPTO (lógico) a una nueva metafísica materialista centrada en "LA MATERIA". Intentamos argumentar que esa explicación de la "inversión" obviaba y soslayaba la crítica demoledora que realiza la lógica dialéctica de las relaciones a la lógica formal sustancial atributiva de [S es P] que está presupuesta en la metafísica de LA MATERIA y sus propiedades.

Llegado este punto de la argumentación, surge la cuestión del "materialismo", estrechamente vinculado a la problemática de la "inversión". Discutirlo a fondo

extendería demasiado esta clase por lo tanto nos circunscribimos a sólo dos interrogantes: ¿qué diferencia hay entre el materialismo marxista y el materialismo premarxista? Pregunta que a su vez gira alrededor de otro problema central para comprender la "inversión": ¿El materialismo puede prescindir del sujeto?

Responder rigurosamente estas preguntas y analizarlas a fondo implicaría reabrir toda una discusión pendiente sobre las Tesis sobre Feuerbach [1845] que condensan apretadamente **la gran ruptura de Marx con todas las metafísicas previas**, incluyendo desde la metafísica idealista del "concepto" y el "espíritu" hasta todas las metafísicas materialistas centradas en "la materia" y las "sensaciones" (que habitualmente se señalan, en la vulgata "marxista", como los antecedentes directos de Marx contra Hegel y como la clave de la "inversión"...).

Lo sugerente del caso, estrechamente relacionado con "la inversión" de la lógica dialéctica, reside en que en esas tesis Marx le reprocha a Feuerbach y con él a todo el materialismo previo que "sólo concibe el objeto, la realidad, la sensorialidad, bajo la forma de **objeto** o de **contemplación**, pero no como **actividad sensorial humana**, como **práctica**, no de un modo subjetivo" [subrayados de Marx]. **El materialismo, pues, prescindía del sujeto**. Y asimilaba la noción de sujeto con la de idealismo (pensemos las resonancias que tiene esta crítica para todas las corrientes actuales de la filosofía académica que reniegan tanto del método dialéctico, como de las categorías de "totalidad" y de "sujeto"...por ser, supuestamente, burguesas...).

El problema lógico presupuesto en este materialismo –que erróneamente muchos atribuyen a Marx, imaginándose que así son más "científicos", más "ortodoxos", más "proletarios", más "rojos"...- es que en última instancia, a la larga o a la corta, este materialismo se basa en una lógica previa a la lógica dialéctica: la lógica sustancial atributiva. Sí, en nombre del "materialismo" se termina subordinando y subsumiendo al marxismo bajo el manto omniabarcativo de la lógica aristotélica, se termina empujando a Marx –en nombre de "la inversión" de la dialéctica...- hacia los pesados y macizos brazos de Aristóteles. Por eso, de este modo, se diluye al marxismo en un paradigma cuyo armazón categorial no está armado sobre una lógica de relaciones como la de la lógica dialéctica, sino sobre una lógica sustancial atributiva [S es P] de sujeto y predicado, de sustancia-accidente, etc., etc.

¿Cómo se realiza esta operación? Vía Ludwig Feuerbach (1804-1872) y a través de él, vía Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872) -quien también lo criticaba fuertemente a Hegel- y **esa crítica la toma al pie de la letra el materialismo contra Hegel** pero lo que habitualmente se olvida... es que ¡Trendelenburg era un aristotélico ortodoxo!... que retomaba mucho del entendimiento de Kant pero fundamentalmente de Aristóteles...

Trendelenburg ensaya **dos grandes críticas** contra la Ciencia de la Lógica:

(a) Primera critica: le cuestiona a Hegel el comenzar la lógica por el ser en general entendido como el comienzo puro, incondicionado y sin presupuestos pero, sostiene Trendelenburg, el pensamiento puro –el "saber puro" en el lenguaje de Hegel- presuponía todo el tiempo una representación del espacio –"intuitiva", agregaba Trendelenburg siguiendo a Kant (pues, como ya vimos, para Kant el espacio era una forma pura e intuitiva de la sensibilidad por oposición a la mediación del entendimiento donde operaban los juicios y las categorías)- sin el cual no podría surgir el devenir. En otras palabras, el devenir no puede surgir sólo de una lógica conceptual. Conclusión del primer argumento de Trendelenburg contra Hegel: el pensamiento "puro" no era puro, desde el comienzo había algo más que lógica,. La lógica, entonces, estaba viciada de antemano, contenía una realidad no inventariada, no cuestionada, asumida sin crítica.

(b) Segunda crítica: El segundo argumento sostenía que en la lógica dialéctica había una confusión entre "contradicción lógico-dialéctica" y "oposición real". Para el aristotelismo de Trendelenburg la negatividad dialéctica –que tanto seducía al Marx de El Capital según podemos apreciar por el epílogo de 1873- era algo "confuso", pues la contradicción dialéctica jamás agregaría nada nuevo –una "superación" en el lenguaje de Hegel- a los elementos que se contradicen en el orden puramente conceptual. Sólo la oposición real –que incluye un elemento sensible intuitivo, como es el espacio para Kant- permite añadir a los dos elementos opuestos un tercero.

Sintéticamente: podemos advertir que en su "inversión" Marx sólo se hizo eco de la primera crítica (a), cuando le reprocha y le cuestiona a Hegel ya desde los Manuscritos económico filosóficos de 1844 el haber subordinado la historia a la lógica hipostasiando el concepto e invirtiendo de manera logicista el sujeto y el objeto. En este cuestionamiento de 1844 (en el tercer manuscrito) Marx califica dicha subordinación con los términos polémicos de: "positivismo acrítico", de "idealismo no menos acrítico" y "empirismo" (Manuscritos económico filosóficos de 1844, p.649); así como también: "Esta es la raíz del *falso* positivismo de Hegel o de su criticismo meramente *aparente*" (Manuscritos económico filosóficos de 1844, p.656) o incluso: "Se trata, por tanto, de *formas de abstracción* generales, abstractas, inherentes a todo contenido y por ello mismo indiferentes a un contenido cualquiera" (Manuscritos económico filosóficos de 1844, p.660) [Subrayados de Marx]. Como estas formas (logicistas) eran "indiferentes a un contenido cualquiera", eran pasibles de ser rellenadas con cualquier contenido, por lo tanto aceptaban cualquier realidad sin posibilidad de crítica. Y eso, para Marx, equivale al positivismo...

Recordemos que todas estas ácidas críticas marxianas hacia Hegel de 1844 –seguramente el momento más antihegeliano del itinerario intelectual de Marx, a pesar de que la vulgata "materialista" siempre ha contrapuesto un joven Marx supuestamente hegeliano a un Marx maduro científico supuestamente antihegeliano...- se mantendrán en El Capital junto a una evidente revalorización de Hegel de quien Marx no duda entonces en declararse "discípulo de aquel gran pensador".

En estas críticas juveniles encontramos entonces un eco no tan lejano de Trendelenburg y su argumento (a) contra la Ciencia de la Lógica. Además, también es cierto que en 1844 Marx pensaba que "la gran hazaña de Feuerbach consiste [...] en haber opuesto a la negación de la negación, que se afirma como lo absolutamente positivo, **lo positivo que descansa sobre sí mismo** y tiene en sí mismo su fundamento" (Manuscritos económico filosóficos de 1844, p.646). Sin embargo, Marx nunca llegará a aceptar –sobre todo a partir de las Tesis sobre Feuerbach de 1845- que "lo sensible" no mediado –absolutamente central para Feuerbach y para Trendelenburg-, en su "positividad" –es decir, una identidad sin negatividad interna, sin diferencia- sea el punto de partida de la lógica. Aceptar con Trendelenburg y en nombre del materialismo que "lo sensible" es el punto de partida no mediado, el punto de partida en su positividad, presupone aceptar que puede existir una identidad sin diferencia interna, por lo tanto sin posibilidad de contradicción interna.

De este último presupuesto (de claras resonancias aristotélicas...) se deduce coherentemente (b), la segunda crítica de Trendelenburg contra la lógica dialéctica, según la cual **el devenir sólo surge de la oposición externa** (que él denomina "real") entre dos elementos, **nunca de una contradicción interna** (qué él denomina "lógica"). ¿Cuál es el primer presupuesto de esta segunda crítica? El hecho de que esta crítica (b) presupone que la diferencia sólo puede venir desde "afuera", como una oposición externa, como una antítesis opuesta y externa a la tesis, que no está desde el comienzo adentro de la identidad, por lo tanto que la negatividad y la contradicción que de ella se

deriva sólo equivalen a una suma = 0, no agregan nada. Lo único que podría agregar algo a un elemento es una contraposición real externa, no una contraposición lógica interna. El segundo presupuesto de Trendelenburg en esta segunda crítica reside en que **él separa tajantemente lógica e historia** –como lo hacían Aristóteles y Kant-, el orden de “lo real” [oposición] y el orden de “la lógica” [contradicción], mientras que para la lógica dialéctica habría que superar ese dualismo entre el entendimiento y la realidad, entre el sujeto y el objeto.

Más adelante, cuando analicemos la recepción marxiana de la lógica dialéctica en la exposición de la teoría del valor tal como aparece en el primer capítulo de El Capital (y en el libro IV de esta obra), volveremos sobre estas críticas de Trendelenburg.

Aquí sólo adelantamos que **los grandes presupuestos lógicos de esta crítica materialista a Hegel se apoyaban en una lógica no dialéctica**, en una lógica de [S es P], de sustancia-accidente, donde a “LA MATERIA” [S] o a “lo sensible” [S] se le atribuyen predicados [P], propiedades [P], atributos [P]. En consecuencia: ¿estamos dispuestos a aceptar, **en nombre del “materialismo” y de una supuesta “ortodoxia” del marxismo, el retorno radical a Aristóteles**, como pedía Trendelenburg? Esta es “la gran pata flaca”, el agujero teórico más profundo del materialismo, que no siempre se explicita ni se somete a discusión cuando se pretende construir la siguiente ecuación:

DIAMAT [materialismo dialéctico] = Materialismo de Feuerbach (y Trendelenburg) + dialéctica de Hegel “invertida”.

Esta tradición “materialista” que a posteriori convierte subrepticiamente a Marx en un nuevo metafísico –neoaristotélico- sin grandes diferencias con los metafísicos materialistas de los siglos anteriores (principalmente del siglo XVIII, aquellos pensadores burgueses ligados a la revolución burguesa a los que Marx “perfeccionaría”...) parten siempre de la positividad, de la identidad sin diferencia (la “S” del [S es P]), sin negatividad.

No resulta casual entonces que gran parte de aquellos marxistas que durante el siglo XX pretendieron cuestionar toda metafísica se hayan apoyado en la tradición de pensamiento dialéctico. Una tradición que frente a la metafísica “materialista” que parte siempre de una identidad sin diferencia, reivindica y homologa historicidad con negación, negación con diferencia dentro de la identidad y ésta, a su vez, con crítica.

Por ejemplo uno de los miembros más prominentes de la Escuela de Frankfurt como Herbert Marcuse en su Razón y Revolución [1941] explica el surgimiento de la teoría social crítica a partir de un análisis del pensamiento de Hegel, el positivismo y el marxismo, sosteniendo que la dimensión central del marxismo entendido como teoría crítica subraya siempre la negatividad -no la identidad ni la conciliación- en toda realidad, por oposición al positivismo donde lo único que vale es el respeto religioso por “los hechos” y la realidad dada. Para Marcuse la negatividad sería el motor de los cambios provocados por la diferencia interna a toda identidad que marca de este modo su historicidad. El materialismo de Marx y su “inversión” de Hegel no pueden girar alrededor de una nueva metafísica centrada en la materia.

Por su parte György Lukács en su Historia y conciencia de clase [1923] señala que la posibilidad de la crítica es la única garantía de la cientificidad. No se es científico porque uno se arrodille ante “los hechos” sino justamente por lo contrario, por la actitud de crítica de estos “hechos” objetivos y fetichizados realizada desde una posición determinada dentro de la totalidad social: desde la perspectiva de la clase obrera. La negatividad dialéctica frente a la cosificación de una identidad compacta y encerrada en sí misma -central en la metafísica “materialista”- es la única garantía, señala Lukács, de superar el nivel de (a) el entendimiento kantiano y (b) la racionalidad formal-

instrumental (ambas instancias legitimantes de la ahistoricidad fetichizada del capitalismo en el campo de la teoría social y de la filosofía).

Por último Antonio Gramsci en sus Cuadernos de la cárcel (redactados entre 1929 y 1935) se explayó largamente en la crítica de este "materialismo" metafísico al destacar sus estrechos vínculos inconfesados con el aristotelismo-tomista y al subrayar sus terribles consecuencias políticas. Allí Gramsci definió a la metafísica –que pretendía oponerse a la lógica dialéctica de Hegel no desde el historicismo marxista sino desde el simple "materialismo" a secas- como "formulación sistemática que se plantea como [verdad] extrahistórica, como un universal abstracto fuera del tiempo y del espacio", por lo tanto fuera de la historia...

Por contraposición con estas tres interpretaciones de Hegel y su método (que, junto con la de Karl Korsch y su Marxismo y filosofía [1923], sellaron de algún modo el paradigma de otras posteriores), todas las arremetidas contra la lógica dialéctica remarcarán en cambio siempre el carácter "conservador" de Hegel. ¿Y qué entienden por carácter "conservador" en su cuestionamiento de la dialéctica? Pues la interpretación de la dialéctica entendida como un sistema cerrado donde todas las contradicciones siempre terminan en una "conciliación", en una nueva identidad que cancela y subsume los antagonismos (Galvano della Volpe, Lucio Colletti, Mario Rossi y discípulos), o entendida como el despliegue de un sujeto idealista a partir de una única contradicción simple que anula toda especificidad y autonomía a las diversas esferas de la sociedad como el derecho, el Estado, la filosofía, etc. (Louis Althusser y discípulos), o una metafísica que siempre cancela de manera "totalitaria" las diferencias en aras de la totalidad (Gianni Vattimo, Ernesto Laclau, Richard Rorty y el conjunto de sus colegas posmodernos, pragmáticos y posestructuralistas contemporáneos hoy de moda).

Pero, de todas las múltiples escuelas de pensamiento que arremetieron contra la lógica dialéctica, probablemente haya sido Eduard Bernstein en Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia [1899] quien más lejos vio las implicancias no sólo epistemológicas sino principalmente políticas que estaban presupuestas en la polémica sobre el problemático vínculo Hegel-Marx. Como todos los ejemplos ya citados en contra de Hegel, también Bernstein había sostenido igualmente que "con el sistema hegeliano culmina la evolución de la razón política del estado de policía iluminado en la edad de la Restauración". Sin embargo, fue mucho más allá de esta habitual crítica a Hegel. Con gran profundidad y penetración intelectual Bernstein atribuía a la teoría de las contradicciones de "la dialéctica radical hegeliana" la responsabilidad nada menos que del "blanquismo [de Auguste Blanqui]", del "babuvismo [de Graco Babeuf]", del "voluntarismo", de la concepción "conspirativa" y "demagógica", de "la revolución permanente", del "terrorismo proletario" y de "la teoría que exalta el culto a la violencia en la historia"... Todas estas acusaciones, sin excepciones, iban dirigidas en su pluma contra el marxismo. Es más, en un agregado (de 1920) a la segunda edición de su libro, Bernstein prolonga estas apreciaciones hasta incluir entre la "descendencia" política de la lógica dialéctica también al bolchevismo (al cual él, obviamente, se opuso como cabeza de los sectores más moderados y reformistas de la II Internacional).

Habiendo entonces enunciado someramente las principales críticas epistemológicas dirigidas contra Hegel (formuladas por Trendelenburg) y las principales críticas políticas (resumidas por Bernstein, aunque también por Laclau y consortes), pasemos entonces a analizar el modo como Marx se apropia en su madurez de la lógica dialéctica y "coquetea" –según sus propias palabras- con ella en El Capital.

Empecemos por un ejemplo puntual para luego intentar reconstruir esta misma estructura lógica en el primer capítulo sobre la teoría del valor.

¿Qué es el "capital"? ¿En qué consiste esta categoría? Marx nos brinda muchas definiciones. Pero, en principio, admitamos que el "capital" es una **categoría** que expresa determinado tipo de **relaciones** sociales históricas. ¿Qué tipo de relaciones? Relaciones sociales de producción. El capital es en consecuencia **una relación que se define por contradicción con su otro polo**: el trabajo asalariado. Si no hay trabajo asalariado no hay capital y viceversa (estamos partiendo de la forma más desarrollada de "capital" y en su grado más alto de abstracción –tal como es expuesto en el comienzo del tomo I de El Capital-. En los Tomo II y III, e incluso en la génesis histórica –el capítulo XXIV- aparecen otras formas de "capital" que no necesariamente se intercambian por trabajo asalariado, como son el capital usurario o el mercantil...-.). Pero en la forma más desarrollada históricamente la categoría de capital se define por su relación con el trabajo asalariado. Por eso cuando Marx plantea abolir el capitalismo, ello implica a largo plazo abolir el trabajo asalariado.

Así nos dice Marx en los Grundrisse: "De modo que **lo que constituye el capital y, en consecuencia, el trabajo asalariado** [subrayados nuestros] [...] [es] el intercambio de trabajo objetivado como *valor*, como valor que se conserva en sí mismo, por trabajo vivo como valor de uso del *primero*; como valor de uso no para un uso o consumo particulares, determinados, sino como valor de uso para el *valor*" [subrayados de Marx] (Grundrisse, Tomo I, p.430-431). Entonces, a partir de esta definición, podemos apreciar cómo para Marx aquello que define al "capital" es lo que **al mismo tiempo** define al "trabajo asalariado", porque tanto uno como otro forman parte de los polos –antagónicos- de una relación. No cualquier tipo de relación sino una relación de contradicción (el punto más alto del despliegue de las "esencialidades", para la Ciencia de la Lógica como ya vimos). Una relación que no es puramente "económica" sino que es también una relación de fuerzas, pero discutir eso a fondo nos desviaría del eje que queremos plantear aquí. Lo discutiremos más adelante.

Caracterizar esta relación (la de "capital-trabajo asalariado") como una contradicción significa que en la propia definición de "capital" está su polo antagónico. Recordemos que en la contradicción el opuesto está dentro mismo de la relación mientras que en la oposición el opuesto está afuera. Entonces el "capital" es una relación social de producción (y de fuerzas...) entre dos polos antagónicos.

Si la categoría de "capital" –como relación contradictoria- es la principal en el libro El Capital, ¿por qué Marx no comienza por ella? Pues porque para él, si bien la lógica tiene que estar en función de la historia –su gran diferencia con Hegel- la lógica no refleja de manera lineal y directa el decurso histórico ni la cronología. Así nos plantea Marx en el epílogo de 1873 que: "Ciertamente, el modo de exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación" (Tomo I, Vol.I, p.19). Por "modo de exposición" Marx entiende aquí la secuencia lógica con que aparecen las categorías en su obra. "La investigación –continúa Marx- debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de ese objeto, **es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística**" (Tomo I, Vol.I, p.19). La lógica del capítulo primero, entonces, puede parecer ante los ojos del lector desprevenido de El Capital una construcción apriorística, pero en realidad no lo es. Intenta dar cuenta del modo de producción capitalista en su máximo desarrollo –sincrónico-, en su máximo despliegue, aunque presupone siempre por detrás suyo la historia, la génesis –la diacronía-.

Así nos dice Marx en los Grundrisse: "Por otra parte, y esto es mucho más importante para nosotros, nuestro método pone de manifiesto los puntos en los que tiene

que introducirse el análisis histórico, o en los cuales la economía burguesa como mera forma histórica del proceso de producción apunta más allá de sí misma a los precedentes modos de producción. Para analizar las leyes de la economía burguesa no es necesario, pues escribir la *historia real de las relaciones de producción*. Pero la correcta concepción y deducción de las mismas, en cuanto relaciones originadas históricamente, conduce siempre a primeras ecuaciones [...] que apuntan a un pasado que yace por detrás de este sistema. Tales indicios, conjuntamente con la concepción certera del presente, brindan también la clave para la comprensión del pasado; un trabajo aparte, que confiamos en poder abordar alguna vez [subrayado de Marx]" (Grundrisse, Tomo I, p.422). De modo que para Marx exponer el encadenamiento lógico del sistema "presente" del régimen capitalista –la sincronía procesual estructural- no necesariamente implica escribir la historia del mismo, aunque, esa historia está todo el tiempo presupuesta en la exposición lógica ya que la misma es la clave para demostrar que las leyes de la economía burguesa no son "leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia" (Grundrisse, Tomo I, p.7).

Marx retoma la misma idea en El Capital en el pasaje sobre el fetichismo de la mercancía. Allí sostiene que: "La reflexión en torno a las formas de la vida humana, y por consiguiente el análisis científico de las mismas, toma un camino opuesto al seguido por el desarrollo real. Comienza *post festum* [después de los acontecimientos] y, por ende, disponiendo ya de los resultados últimos del proceso de desarrollo" (Tomo I, Vol.I, p.92). Y también la encontramos en la Introducción de 1857 a los Grundrisse, cuando Marx sostiene que: "sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente **el inverso** del que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico" (Grundrisse, Tomo I, p.28-29).

De modo que, como el método lógico de Marx invierte el orden histórico partiendo en su exposición de lo más desarrollado y no del origen genético y cronológico y lo despliega desde sus determinaciones más abstractas hasta las más concretas, **El Capital no comienza en consecuencia por la relación contradictoria** de "capital-trabajo asalariado" **sino por la identidad diferenciada** encerrada en la "mercancía".

"Nuestra investigación –señala Marx-, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía [...] **La mercancía** es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas [...] La utilidad de una cosa hace de ella **un valor de uso** [...] Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta. En la forma de sociedad que hemos de examinar, son **a la vez** los portadores materiales del **valor de cambio**"(Tomo I, Vol.I, p.43-45).

Entonces tenemos que la mercancía es la primera categoría analizada por Marx. ¿Qué es pues la "mercancía"? Es la forma social que asumen los productos del trabajo humano en el seno de la producción mercantil. Ella encierra dentro suyo dos determinaciones: ser valor de uso y ser valor de cambio, "a la vez", dice el autor de El Capital. Aunque Marx nos aclara que: "Si bien al comienzo de este capítulo dijimos, recurriendo a la terminología en boga, que la mercancía es valor de uso y valor de cambio, esto, hablando con precisión, era falso. **La mercancía es valor de uso u objeto para el uso y «valor»** Se presenta como ese **ente dual** que es cuando su valor posee una forma de manifestación propia –la del valor de cambio-, distinta de su forma natural, pero considerada aisladamente nunca posee aquella forma: **únicamente lo hace**

en la relación de valor o de intercambio con una segunda mercancía, de diferente clase" (Tomo I, Vol.I, p.74).

En consecuencia Marx parte de una identidad: la de la "mercancía". Pero no es una identidad abstracta, vacua, vacía, tautológica. Esta es la razón por la cual Marx rechaza –como vimos más arriba- toda explicación de la magnitud del valor de las [M] que equivalga a una tautología. Si releemos los fragmentos anteriormente citados encontramos que: "Como **ninguna mercancía puede referirse a sí misma** como equivalente, y tampoco puede convertir a su propia corteza natural en expresión de su propio valor, **tiene que referirse a otra** mercancía como equivalente..."(Tomo I, Vol.I, p.69). También sostiene que: "No me es posible, por ejemplo expresar en lienzo el valor del lienzo. 20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo **no constituye expresión alguna de valor** [...] **El valor** del lienzo, como vemos, **sólo se puede expresar relativamente**, es decir, **en otra** mercancía" (Tomo I, Vol.I, p.60). En el mismo sentido afirma: "Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichteano, «yo soy yo», el hombre **se ve reflejado** primero **sólo en otro** hombre. **Tan sólo a través de la relación** con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro **se relaciona consigo mismo** como hombre" (Tomo I, Vol.I, p.65-nota-). Igualmente: "Si el lienzo, esto es, cualquier mercancía que se encuentre en la forma general de equivalente, hubiera de participar a la vez en la forma relativa general de valor, tendría que servir ella misma de equivalente. Tendríamos entonces que 20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo, **una tautología que no expresa valor ni magnitud de valor**" (Tomo I, Vol.I, p.84). Y finalmente: "Al igual que **todas las mercancías**, el dinero **sólo puede expresar su propia magnitud de valor** relativamente, **en otras** mercancías" (Tomo I, Vol.I, p.112).

Luego, como el [A =A] de Hegel, la "mercancía" [que podríamos simbolizar con M] de Marx dice algo más que la simple identidad (la "simple identidad" estaría aquí representada en la expresión [20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo]). Por eso la identidad que encierra la [M] no está vacía y por ello **contiene dentro de ella a la diferencia, a la "relación con otra"** mercancía. Es una identidad que, en el lenguaje de Hegel, desde su propia identidad "sale fuera" y remite a otra mercancía. No es una [S] que tiene un predicado [P], como en la lógica formal aristotélica, sino que [M] es en sí misma una forma social que **sólo existe en medio de relaciones** (de valor).

En conclusión, la [M] es una identidad que no se cierra en sí misma. Tiene como determinación central –el valor- la referencia hacia "otra" [M].

Para decirlo muy brevemente Marx distingue dentro de esta determinación de "valor" de la categoría [M] tres atributos: (a) la **sustancia** de valor: El trabajo abstracto, que remite a la producción; (b) la **magnitud** del valor: El TTSN (Tiempo de trabajo socialmente necesario), que también remite a la producción; y (c) la **forma** de valor, que remite al intercambio (cuatro formas: [I] simple o singular, [II] total o desplegada, [III] general y [IV] dinero). El "valor" –cuya sustancia social es el trabajo abstracto- no es exactamente lo mismo que el "valor de cambio" como forma de valor ya que "Ese algo común que **se manifiesta en la relación** de intercambio o en el valor de cambio de las mercancías es, pues, su valor" (Tomo I, Vol.I, p.47).

La forma de valor es la forma necesaria en que se manifiesta el valor. ¿De qué manera se da esta manifestación? Pues como una relación entre dos o más [M]. ¿Cómo se determina la cantidad del intercambio? Por medio de la magnitud del valor o "valor de cambio" determinada no por la variabilidad del intercambio sino por la producción.

Muy bien, como el método dialéctico siempre se encamina de lo simple a lo complejo, de lo abstracto a lo concreto, entonces la primera forma de valor –**una**

relación entre dos [M]- en la que se comparan e intercambian dos trabajos privados a través de dos [M] es la forma simple: [I]: [A = B].

Todo el despliegue de las diversas formas (desde [I] hasta [IV]) que asume el valor tienen por función en El Capital resolver la dificultad de la forma equivalente, **clave para comprender al dinero como relación social** (y no como "cosa" mágica, según cree el fetichismo) y, por supuesto, al capital como forma desarrollada de la relación de dinero. Por eso Marx sostiene que: "De lo que aquí se trata, sin embargo, es de llevar a cabo una tarea que la economía burguesa ni siquiera intentó, a saber, la de **dilucidar la génesis de la forma dinero** siguiendo, para ello, el desarrollo de la expresión del valor contenida en la **relación de valor** existente entre dos mercancías: desde su forma más **simple y opaca** hasta la **deslumbrante** forma de dinero" (Tomo I, Vol.I, p.59).

La segunda forma de valor [II] equivale a una relación donde se comparan e intercambian [A = B ó C ó D ó E,etc].

La tercera forma de valor [III] equivale a una relación donde se comparan e intercambian [A ó B ó C ó D ó E, etc. = X].

La cuarta forma de valor [IV] equivale a una relación donde se comparan e intercambian [A ó B ó C ó D ó E, etc. = D (dinero)].

En todas estas relaciones de valor entre diversas [M], Marx observa que siempre las relaciones en el seno de las cuales se intercambian las [M] tienen dos polos. Al primer polo lo denominará "forma relativa" y al segundo "forma equivalencial". Entonces nos dirá que: "La forma relativa de valor y la forma de equivalente **son aspectos interconectados e inseparables** [subrayado nuestro] que se condicionan de manera recíproca, pero constituyen a la vez *extremos excluyentes o contrapuestos, esto es, polos de la misma expresión de valor* [subrayado de Marx]" (Tomo I, Vol.I, p.60). Todas las formas de valor –desde la más simple a la forma dinero- son relaciones. Dentro de estas relaciones hay polos interconectados e inseparables. Pero no sólo eso: también son polos excluyentes entre sí. Son inseparables pero excluyentes...por eso Marx agrega que "ambas formas [relativa y equivalencial] [...] se excluyen entre sí *de manera polar* [subrayado de Marx]" (Tomo I, Vol.I, p.60).

Entonces, habíamos dicho que las [M] tienen dentro suyo una identidad diferenciada, ya que contienen valor de uso y valor y ambas determinaciones son opuestas y antitéticas entre sí, ya que Marx plantea que: "La expansión y la profundización históricas del intercambio desarrollan **la antítesis** latente en la naturaleza de la mercancía, entre **valor de uso** y **valor**" (Tomo I, Vol.I, p.106). La [M] es la primera categoría y constituye una identidad que encierra una antítesis –siempre entendiendo por "antítesis", como ya aclaramos, no la diferencia que viene de "afuera" sino que está adentro mismo-. Uno de los polos de la "antítesis", esto es, el valor "saldrá afuera" de la [M] y se manifestará en el intercambio como forma de valor.

A su vez dentro de la forma valor –desde la más simple hasta la forma dinero- estarán presentes también las dos determinaciones internas de la identidad diferenciada que constituye a la [M]: "Por tanto, el **valor de la mercancía** lienzo [forma relativa] queda expresado en el cuerpo de la mercancía chaqueta [forma equivalencial], el **valor** de una mercancía en el **valor de uso** de la otra" (Tomo I, Vol.I, p.64). En consecuencia, la "antítesis interna a la [M] se exterioriza, "sale fuera" de sí, y se despliega como forma de valor. Entonces Marx nos plantea que: "La forma simple de valor de una mercancía es, pues, la forma simple en que **se manifiesta la antítesis contenida en ella**, entre el **valor de uso** y el **valor**" (Tomo I, Vol.I, p.75). También allí nos dice Marx que "**La antítesis interna** entre valor de uso y valor, oculta en la mercancía, se manifiesta pues a través de una **antítesis externa**" (Tomo I, Vol.I, p.75).

¿Qué papel juega la [M] en la relación de valor cuando le toca ocupar la forma equivalencial o de equivalente? La de "prestar su cuerpo", su valor de uso, para expresar al valor de la forma relativa. Por lo tanto: "La primera peculiaridad que salta a la vista cuando se analiza la forma de equivalente es que el valor de uso se convierte en la forma en que se manifiesta **su contrario**, el valor" (Tomo I, Vol.I, p.69). "La forma natural de la mercancía se convierte en forma de valor. Pero obsérvese que ese *quid pro quo* [«tomar una cosa por otra», relación central de la inversión fetichista de sujeto y objeto] sólo ocurre, con respecto a una mercancía B (chaqueta o trigo o hierro, etc.), **en el marco de la relación** de valor que la enfrenta con otra mercancía A cualquiera (lienzo, etc.); **únicamente dentro de los límites de esa relación**" (Tomo I, Vol.I, p.69). Por lo tanto la inversión fetichista, nos dirá más adelante Marx, es inseparable de la producción mercantil y de las relaciones de valor.

Lo importante a lo largo de este despliegue de la forma valor –desde la más simple [I] a la forma dinero [IV]- reside en que en ese desarrollo se exterioriza, se exacerba y se agudiza la "antítesis" entre las formas relativa y equivalencial, oposición que deja de ser "interna" a la [M] para autonomizarse y adquirir "vida propia" ya desde la forma [I]. Pero la observación de esa "antítesis" no se alcanza a simple vista. Por eso Marx, refiriéndose a la forma [III] señala que "la forma de intercambiabilidad directa general **de ningún modo revela a simple vista** que se trate de una **forma mercantil antitética**" (Tomo I, Vol.I, p.84, nota).

Si bien no puede observarse a simple vista –por eso el presupuesto epistemológico positivista de la economía neoclásica caracteriza al tratamiento marxiano del valor como "metafísico" pues para esta corriente sólo es científico lo que se puede observar en la inmediatez- ello no implica que la contradicción no esté presente –aunque de modo larvado- desde el inicio.

Esa es la razón por la cual Marx nos plantea que: "Pero en el mismo grado en que se desarrolla la forma de valor en general, se *desarrolla* también la *antítesis* entre sus dos polos: *la forma relativa de valor y la forma de equivalente*. Ya la primera forma [I] –20 varas de lienzo = 1 chaqueta- contiene esa antítesis, pero no la establece como algo fijo [...] Aquí [en la forma [I]] todavía cuesta trabajo fijar la antítesis polar" [subrayados de Marx] (Tomo I, Vol.I, p.83).

Si en la forma simple [I] aún la antítesis no está fijada, ¿cuándo alcanzará dicha fijeza? Pues en la forma [IV] o forma dinero –que podríamos simbolizar con [D]-, cuando "la forma relativa unitaria de valor propia del mundo de las mercancías **adquiere consistencia objetiva y vigencia social general**. La clase específica de mercancías con cuya forma natural se fusiona socialmente la forma de equivalente deviene mercancía dineraria o funciona como dinero" (Tomo I, Vol.I, p.85). De nuevo, en la forma [IV] o [D] nos encontramos con la lógica relacional dialéctica que no acepta para las categorías una definición tautológica ni una identidad vacía. Por ello Marx agrega que: "Al igual que todas las mercancías, el dinero sólo puede *expresar* su propia magnitud de valor relativamente, en *otras* mercancías" (Tomo I, Vol.I, p.112). En la forma [D] se despliegan las contradicciones inmanentes a la [M], por eso: "El *enigma* que encierra el *fetiche del dinero* no es más, pues, que el *enigma*, ahora visible y deslumbrante, que encierra el *fetiche de la mercancía*" (Tomo I, Vol.I, p.113).

Brevemente –pues lo analizaremos en las próximas clases-: ¿en qué consiste este "fetiche"? Pues en la independización y autonomización de la forma equivalente –socialmente "objetiva"- que a partir de la forma [IV] o [D] pasa a tener "vida propia", transformándose en un "sujeto" de un modo absolutamente reificado. Por eso en la forma [D] se despliega como nunca antes la "antítesis" interna a la [M]: "Dicho proceso suscita un desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero, **una antítesis**

externa en la que aquella representa su **antítesis inmanente** de valor de uso y valor. En esa **antítesis** las mercancías se contraponen como valores de uso al dinero como valor de cambio" (Tomo I, Vol.I, p.128).

En este punto, cuando se produce la máxima autonomización de la forma equivalente, del valor de cambio, Marx nos alerta sobre una problemática cuya **posibilidad** está implícita ya desde el principio de El Capital aunque se la trate explícitamente en el tomo IV de la obra: "Si la **autonomización externa** de aspectos que en lo interno no son autónomos, y no lo son porque se complementan uno al otro, se prolonga hasta cierto punto, **la unidad interna se abre paso violentamente**, se impone por medio de una **crisis**" (Tomo I, Vol.I, p.138).

La posibilidad de la crisis está latente ya desde la existencia misma de las contradicciones inmanentes a la identidad diferenciada de las [M] –es decir, desde el primer renglón de El Capital...-. Pero lo que ahora nos interesa destacar es ese proceso reificado y cosificado –clave para comprender a fondo la teoría del valor- por el cual lo que en un momento aparecía como un objeto "sin vida" (la [M] que cumplía el rol de equivalente en las diversas formas del valor, desde [I] a [IV]), "se despierta", "cobra vida" y comienza a funcionar de manera autónoma: "El valor –nos dice Marx- pasa constantemente de una forma a otra, sin perderse en ese movimiento, **convirtiéndose así en un sujeto automático**. Si fijamos las formas particulares de manifestación adoptadas alternativamente en su ciclo vital por el valor que se valoriza llegaremos a las siguientes afirmaciones: el capital es dinero, el capital es mercancía. Pero, en realidad, **el valor se convierte aquí en el sujeto** de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, **se autovaloriza**" (Tomo I, Vol.I, p.188). Como también le sucede al "concepto" de la lógica dialéctica hegeliana, el valor se autonomiza y se transforma en un **sujeto** cobrando –como un fetiche- vida propia y, luego de pasar por la fase de la forma [D] se autotransformará en capital subsumiendo a su oponente, a su creador, a su "otro": al trabajo asalariado, que entabla con él una relación antagónica y no una simple "diferencia" (como querrían los posestructuralistas...). En ese mismo proceso, este sujeto que ha cobrado vida termina **poniendo** como resultado suyo a sus propias condiciones históricas, del mismo modo que la esencia hegeliana **pone** –en el segundo momento de la Ciencia de la Lógica- al ser.

En la relación de "capital": ¿Cuál es el "sujeto": el capital –trabajo pretérito- o el trabajo asalariado –trabajo vivo-? El verdadero sujeto es el trabajo vivo. Pero, por un proceso fetichista, el trabajo vivo –el auténtico sujeto en cuestión- se objetiviza, se ve reducido a mero objeto del capital, a mera función del capital, se cosifica, se ve transformado en una cosa; mientras que paralelamente el capital, que era una cosa objetiva –las condiciones de vida expropiadas en la acumulación originaria que luego de un largo proceso histórico "han cobrado vida"- se transforma en un sujeto. Como resultado de esta doble inversión –personificación del objeto y cosificación del sujeto- el capital que era **puesto** por el trabajo vivo termina **poniendo** sus propias condiciones. Lo condicionado se transforma en condicionante, lo subordinado en subordinante. Así nos dice Marx en los Grundrisse: "El trabajo asalariado es aquí [...] **trabajo que pone** capital, que produce capital, vale decir trabajo vivo que produce por un lado las condiciones objetivas de su realización como actividad, y por otro los momentos objetivos de su existencia como capacidad de trabajo; **produce a estos mismos elementos como poderes ajenos contrapuestos** a él mismo, como valores existentes para sí **e independientes** de él" (Grundrisse, Tomo I, p.424). Esta inversión –que no es

solamente un proceso ideológico, sino también un proceso histórico real- sería la clave de la autonomización del valor, del dinero y del capital.

Entonces, Marx agrega que: "Si en la circulación simple **el valor** de las mercancías, frente a su valor de uso, adopta a lo sumo **la forma autónoma del dinero**, aquí se presenta súbitamente como un sustancia en proceso, **dotada de movimiento propio**, para la cual la mercancía y el dinero no son más que meras formas" (Tomo I, Vol.I, p.189).

¿Por qué este objeto devenido sujeto ha adquirido la propiedad de moverse a partir de sí mismo? Pues porque ha dejado de ser simplemente "trabajo muerto", "pretérito", "solidificado", "materializado", "cristalizado", "corporificado", "petrificado", "soldado" –todas expresiones metafóricas utilizadas por Marx en El Capital- y "ha adquirido la cualidad de agregar valor porque es valor. **Pare crías vivientes** o, cuando menos, pone huevos de oro. Como **sujeto** dominante de tal proceso, en el cual ora adopta la forma dineraria o la forma mercantil, ora se despoja de ellas pero conservándose y extendiéndose en esos cambios, el valor necesita ante todo una **forma autónoma**, en la que se compruebe su identidad consigo mismo. Y esa forma sólo la posee **el dinero**" (Tomo I, Vol.I, p.188). A partir de ese momento, el valor ha cobrado vida y engendra vida, está "preñado", está embarazado. Por eso Marx lo compara con la santísima trinidad: "Como valor originario se distingue de sí mismo como plusvalor -tal **como Dios padre** se distingue de sí mismo en cuanto **Dios Hijo**, aunque ambos son de una misma edad y en realidad constituyen una sola persona [...] El **valor**, pues, se vuelve valor en proceso, **dinero** en proceso, y en ese carácter, **capital**" (Tomo I, Vol.I, p.189).

Si leemos atentamente todo el pasaje sobre las características que asume en El Capital la forma equivalente (Tomo I, Vol.I, p.68-74) dentro de la forma valor, antes de llegar a ser capital, resulta sumamente importante destacar que Marx hace allí siempre referencia explícita a los polos "contrarios" que se relacionan como forma equivalente (valor de uso, trabajo concreto y trabajo privado) y como forma relativa (valor, trabajo abstracto y trabajo social) dentro de las diversas formas de valor. **Marx utiliza expresamente el término de "contrarios". No utiliza en cambio el término de "contradictorios".** Como ya señalamos, en la lógica dialéctica los "contrarios" se oponen dentro de la **relación de oposición** mientras que los polos contradictorios se oponen dentro de la **relación de contradicción**. Si bien es verdad que en un sentido los polos de la relación manifestada mediante la forma valor son contradictorios, ya que entre ellos existe, según el propio Marx, una estrecha "interconexión" y además "son inseparables entre sí", también es cierto que la contradicción se desplegará en su forma más compleja, concreta y desarrollada no en la forma valor sino recién a partir del momento en que el valor "cobra vida" como dinero que se valoriza a sí mismo, en la relación de "capital-trabajo asalariado" (que podríamos simbolizar con [K]) ya que es recién en ésta última cuando los polos no sólo se encuentran "interconectados" y son "inseparables" entre sí sino que además cada uno remite necesariamente al otro y **no se pueden definir si no es a partir de la contradicción con el otro**. Por lo tanto es recién con la emergencia de "capital-trabajo asalariado" cuando el "otro" se internaliza y la "antítesis externa" entre los polos se convierte de oposición en contradicción.

Habíamos comenzado entonces con (1) una **identidad diferenciada** en [M], pasamos por (2) la mediación de las cuatro formas que asume el valor en las cuales uno de los elementos de la contradicción interna –pero "oculta", según Marx- perteneciente a la [M] se "exterioriza", se "autonomiza" como forma equivalencial transformando a la antítesis de interna en una **oposición** externa y, finalmente, llegados a (3) donde nos volvemos a encontrar con una **nueva identidad contradictoria**: [K], donde el polo

autonomizado "cobra vida" y se reintroduce dentro de la relación. ¿Cómo se reintroduce? Pues como "sujeto" ya que como [K] el valor y el dinero [D] cobraron vida, se autonomizaron totalmente y terminaron subordinando a su creador.

Como bien señala el epílogo de 1873, a primera vista este proceso de exposición lógico-dialéctico de las categorías aparenta constituir una "construcción apriorística" –por eso se ha acusado a Marx desde la economía burguesa de haber recaído en una teoría "metafísica" del valor-, pero en realidad responde a un desarrollo histórico. Por eso Marx plantea que: "Es obvio que esta forma [la forma simple], en la práctica, **sólo se da en los más tempranos comienzos**, cuando los productos del trabajo se convierten en mercancías a través de **un intercambio fortuito y ocasional**" (Tomo I, Vol.I, p.80). Refiriéndose más adelante a la forma [III] agrega: "**Históricamente** ese sitial privilegiado lo conquistó una mercancía determinada, una de las que en la forma II figuran como equivalente particular del lienzo y en la forma III expresan conjuntamente su valor relativo en el lienzo: el oro" (Tomo I, Vol.I, p.85). Éste útltimo, no en la exposición lógica sino en la historia, "poco a poco, en ámbitos más restringidos o más amplios, comenzó a funcionar como equivalente general" (Tomo I, Vol.I, p.86). En consecuencia, el despliegue lógico de las categorías, aunque muchas veces invierta el orden histórico real, trata de expresarlo. No es una "construcción apriorística"...

Habíamos dicho que cuando se produce la máxima autonomización externa de aspectos que en lo interno de la forma valor no son autónomos y esa autonomización se prolonga hasta cierto punto, la unidad interna se abre paso violentamente imponiéndose por medio de una **crisis,** cuya posibilidad está implícita ya desde el principio de El Capital.

Pues bien, en las Teorías sobre la plusvalía –libro IV de El Capital- Marx desarrollará esa problemática implícita desde el comienzo de El Capital. Allí dirá entonces que: "Sin embargo, como ya hemos visto al estudiar el **dinero**, [que], tanto en cuanto [constituye] en general una forma distinta de la forma natural de la mercancía, como en cuanto a su forma como medio de pago, **entraña la posibilidad de la crisis**, a este mismo resultado se llega con tanta mayor razón cuando se estudia la naturaleza del **capital**, sin necesidad de desarrollar las relaciones ulteriores, que constituyen todas [ellas] presuposiciones del proceso de producción real" (Teorías sobre la plusvalía, Volumen II, p.454). Entonces tenemos que cuando Marx desarrolla al comienzo de El Capital la forma [IV] del valor o forma [D] ya está implícita la posibilidad de la crisis que no hace más que desarrollarse y multiplicarse cuando el [D] se transforma en [K]. Más adelante continúa diciendo en ese mismo tomo IV que: "En **las crisis** del mercado mundial estallan **las contradicciones y los antagonismos** de la producción burguesa" (Teorías sobre la plusvalía, Vol.II, p.461). Marx se pregunta entonces: ¿qué actitud adopta la economía burguesa frente a este proceso? Y responde: "La apologética, al proceder así, insiste en falsear las relaciones económicas más simples y, especialmente, en **hacer hincapié en la unidad frente a la contradicción**" (Teorías sobre la plusvalía, Vol.II, p.461).

Por ello no bastaba reducir la lógica dialéctica a la simple trilogía "tesis, antítesis y síntesis", ya que en ese caso la "tesis" sería una unidad sin contradicciones internas y **ese es precisamente el punto de vista de la economía política** que Marx somete a crítica...: "Es precisamente en **la crisis** –agrega Marx- donde se pone de manifiesto su unidad, **la unidad de lo diferente**. La sustantividad que revisten dos momentos coherentes entre sí y que se complementan es violentamente destruida. La crisis manifiesta, por tanto, la unidad de los momentos sustantivados el uno con respecto al otro. Sin esta unidad interna de los [momentos] aparentemente indiferentes entre sí no existiría ninguna crisis. Pero no, dice el economista apologético. **No puede producirse**

ninguna crisis, porque existe la unidad. Lo que, a su vez, sólo significa una cosa, y es que **la unidad de los contrarios excluye la contradicción**" (Teorías sobre la plusvalía, Vol.II, p.461). Ese es entonces el punto de vista –lógico formal, de raíz aristotélico, centrado en una identidad vacía, tautológica- que Marx, retomando la lógica dialéctica, rechaza e impugna.

¿Cuál es entonces la matriz de todos estos antagonismos? Pues "la mercancía, dentro de la que se da el antagonismo entre valor de cambio y valor de uso" (Teorías sobre la plusvalía, Vol.II, p.461). Recordemos que por "valor de cambio" Marx extiende aquí, como él mismo aclara en El Capital, al "valor". Ya desde allí se da el germen potencial de la crisis. Con el despliegue de las distintas formas de valor, particularmente con su forma [D] "el desdoblamiento de la compra y la venta ni más ni menos que su unidad, lejos de excluir la *posibilidad* de un *general glut*, entraña la posibilidad de él [...] se impone de un modo violento precisamente en la crisis, frente al *desdoblamiento* y el *antagonismo*" [subrayados de Marx] (Teorías sobre la plusvalía, Vol.II, p.465).

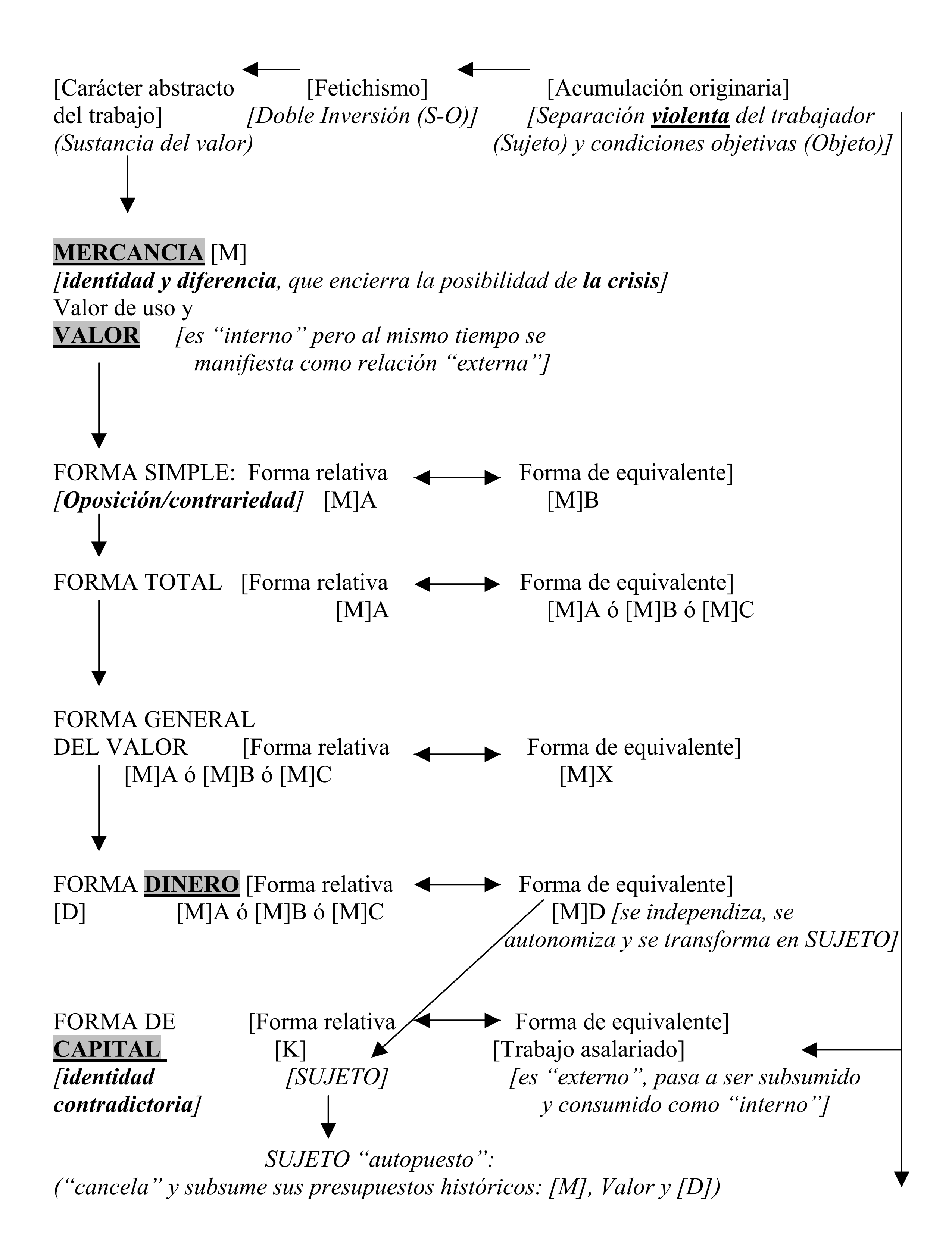
Exactamente la misma idea se repite en todo el pasaje dedicado a "la posibilidad de la crisis se convierte en realidad. La crisis como manifestación de todas las contradicciones de la economía burguesa" (Teorías sobre la plusvalía, Vol.II, p.467-472). Allí también señala que "[Mediante] el desdoblamiento del proceso de producción (directo) y del proceso de circulación, vuelve a desarrollarse y se desarrolla más la *posibilidad* de la crisis, que se había manifestado con motivo de la *simple metamorfosis* de la mercancía" [subrayados de Marx] (Teorías sobre la plusvalía, Vol.II, p.467). Así agrega que: "[La posibilidad de la crisis] se da por tanto, exclusivamente, en la disociación de la venta y la compra", e incluso cuando plantea que "La crisis no es otra cosa que la imposición violenta de la unidad a fases del proceso de producción que se han independizado la una con respecto a la otra [...] Compra y venta pueden disociarse. Son, pues, *crisis* en potencia [...] Permanece, pues, en pie [la afirmación de] que la *forma más abstracta de* la crisis (y, por tanto, la posibilidad formal de ella) es la *metamorfosis de la mercancía* misma, en la que se contiene solamente como momento desarrollado la contradicción de valor de cambio y valor de uso y, más desarrollada, de dinero y mercancía, que se halla implícita en la unidad de ésta" [subrayados de Marx] (Teorías sobre la plusvalía, Vol.II, p.468-469). Etc.,etc.

Luego de señalar que "Las contradicciones que se desarrollan en la circulación de mercancías se reproducen por sí mismas en el capital", Marx concluye que "las frases apologéticas [a que se recurre] para descartar las crisis tienen su importancia por cuanto prueban siempre lo contrario de lo que se proponen probar. Para descartar las crisis, afirman [la existencia de una] unidad allí donde solamente existe antagonismo y contradicción. [...] "las crisis existen porque existen aquellas contradicciones. Cada una de las razones que alegan en contra de las crisis es una contradicción descartada por la fantasía y, por tanto, **una contradicción real**, es decir, un **fundamento** de la crisis" (Teorías sobre la plusvalía, Vol.II,p.477).

En este último largo fragmento destaquemos el concepto de "contradicción real" y recordemos que el segundo argumento (b) de Trendelenburg contra la lógica dialéctica de Hegel justamente apuntaba a la "confusión" entre "oposición real" y contradicción lógica"... Como vemos, aquí Marx implícitamente se apoya en Hegel y no en Trendelenburg –como afirmarían los críticos "materialistas" de Hegel- ya que expresamente utiliza el concepto de **contradicción real** y no de **oposición real**, ya que según la lógica dialéctica, las contradicciones no son sólo lógicas sino también reales. Además Marx señala que la "contradicción real" constituye el "fundamento" de la crisis. Al utilizar la categoría de "fundamento" –que no es simplemente una expresión literaria intercambiable por cualquier otra- Marx está reproduciendo el mismo orden al

que conducen “las determinaciones de la reflexión o esencialidades” en la Ciencia de la Lógica pues, según Hegel, la contradicción deriva en el “fundamento de la esencia”. En Marx, en cambio, la contradicción –que, insistimos, no es simplemente “lógica” como sostenía Trendelenburg en su crítica a Hegel, sino real- conduce al fundamento de la crisis.

Si esquematizamos entonces, obtenemos el siguiente cuadro (**a efectos puramente simplificadores y didácticos**):


[Carácter abstracto
del trabajo]
(Sustancia del valor)
[Fetichismo]
[Doble Inversión (S-O)]
[Acumulación originaria]
[Separación violenta del trabajador
(Sujeto) y condiciones objetivas (Objeto)]
MERCANCIA [M]
[identidad y diferencia, que encierra la posibilidad de la crisis]
Valor de uso y
VALOR
[es "interno" pero al mismo tiempo se
manifiesta como relación "externa"]
FORMA SIMPLE: Forma relativa
[Oposición/contrariedad] [M]A
Forma de equivalente]
[M]B
FORMA TOTAL [Forma relativa
[M]A
Forma de equivalente]
[M]A ó [M]B ó [M]C
FORMA GENERAL
DEL VALOR
[Forma relativa
[M]A ó [M]B ó [M]C
Forma de equivalente]
[M]X
FORMA DINERO [Forma relativa
[D]
[M]A ó [M]B ó [M]C
Forma de equivalente]
[M]D [se independiza, se
autonomiza y se transforma en SUJETO]
FORMA DE
CAPITAL
[identidad
contradictoria]
[Forma relativa
[K]
[SUJETO]
Forma de equivalente]
[Trabajo asalariado]
[es "externo", pasa a ser subsumido
y consumido como "interno"]
SUJETO "autopuesto":
("cancela" y subsume sus presupuestos históricos: [M], Valor y [D])

¿Qué quisimos condensar en este cuadro sumamente esquemático? El orden de abordaje de nuestro seminario de lectura que intenta aprehender y comprender a fondo el porqué del orden lógico de El Capital como recomendaba Lenin en sus Cuadernos filosóficos. En este seminario nosotros sugerimos empezar por los presupuestos porque, aunque Marx los expone después, en realidad están antes. Entonces antes de abordar el valor, discutiremos el fetichismo y vamos a ver que el fetichismo emerge como producto de una serie de rupturas históricas. No hay fetichismo de manera caprichosa en cualquier momento de la historia. Responde a un proceso de rupturas históricas. Una vez que se producen rupturas históricas –sumamente violentas, inexplicables sin relaciones de poder y de fuerzas- entre los "sujetos" y sus condiciones de existencia "objetiva" (principalmente la tierra) que le son expropiadas durante la acumulación originaria (que podríamos resumir rápidamente, luego lo veremos en detalle, como la expropiación de los campesinos en Europa occidental y la conquista de América y la colonización) emerge el carácter abstracto del trabajo cuya índole social es la clave para comprender el fetichismo y la teoría del valor.

¿Por qué recién allí emerge el carácter abstracto del trabajo? Porque en otro tipo de sociedades –por ejemplo en la Grecia de Aristóteles, ejemplo que el propio Marx brinda en El Capital- no se había generalizado ni la producción mercantil ni el trabajo indiferenciado, socialmente homologado *post festum*. Recién cuando ocurre este proceso, los productos del trabajo humano en una sociedad mercantil se transforman en mercancías (el comienzo de la exposición lógica de El Capital).

Mercancías [M] que tienen un valor de uso, pero que tienen también "a la vez" un valor. Una identidad diferenciada...Y de allí en adelante se desarrolla el proceso que ya analizamos.

En determinada etapa de la historia la mercancía dinero "cobra vida", se autonomiza y ella, que había sido la medida del trabajo humano, pasa a funcionar como un "sujeto" contratando incluso al trabajo asalariado que la crea y la pone. El dinero [D] se transforma en capital [K], en un valor que se valoriza a sí mismo subsumiendo y consumiendo productivamente a su polo contradictorio.

Entonces vemos cómo **de la identidad diferenciada** de [M] pasamos **a la identidad contradictoria** de [K]. Pero: ¡Atención! La contradicción de [K] constituye una contradicción que tiene el sujeto, por eso **esta contradicción no es independiente del sujeto**... Hay que pensar muy bien, detenidamente, pacientemente, qué papel juega el sujeto en toda esta lógica y cómo el polo contradictorio, el polo antagónico al capital (que es antagónico pero que al mismo tiempo está dentro de la relación [K]) puede romper con esa subsunción, con esa subordinación, rebelarse y violentar el "normal" desarrollo de las leyes del capital. En suma: dejar de ser un objeto para (re)asumirse como sujeto. Esa es la gran incógnita política de nuestros días: cómo podemos leer a comienzos del siglo XXI El Capital de Marx no como simple texto de economía sino como fundamento (crítico-científico) de la rebelión contra el capitalismo.

Este es un tema que en el marxismo está abierto, no está cancelado ni está resuelto. Lo tenemos que discutir entre todos. Recordemos que cuando decimos "sujeto", aquí estamos pensando en el dinero que está "preñado", que como "Dios padre" engendra vida...Porque en la polémica madura con Wagner, Marx siempre aclara que cuando él habla de "sujeto" no está pensando sólo en un concepto teórico –como el de valor- sino en la sociedad capitalista, de la cual la [M] es sólo la forma más simple, "la célula básica" (una metáfora de época...), que encierra sus contradicciones aún no desplegadas ni desarrolladas.

Habíamos dicho que para Hegel el concepto se (auto)pone, ya desde la esencia. En El Capital el "capital", convertido en "sujeto" autonomizado y que ha cobrado vida,

también se (auto)pone, por eso subsume sus condiciones históricas: la mercancía, el valor y el dinero. Y en ese proceso de subsunción de sus formas "antediluvianas" –según la expresión de Marx de los Grundrisse- también lucha por subsumir no sólo formal sino también realmente a **su enemigo interno**, a su polo contradictorio internalizado y consumido productivamente, a la fuerza de trabajo humana que en la sociedad capitalista se ha transformado en una mercancía, en trabajo asalariado. (Trabajo asalariado que lo pone y que termina puesto por él).

Y terminamos con este problema irresuelto, un problema todavía abierto para la teoría marxista. Como ya vimos, el debate consistiría en lo siguiente: ¿la crisis en el pensamiento de Marx es, al igual que el despliegue –"mistificado"- del "concepto lógico" para Hegel, un proceso absoluta y fatalmente "objetivo", una teleología hacia la cual se dirige la sociedad de manera imparable aunque absolutamente nadie intervenga, o, por el contrario, la posibilidad de la crisis sólo existe si hay un elemento subjetivo (una subjetividad social: por ejemplo la clase obrera hegemonizando una alianza internacional con los estudiantes, los organismos de derechos humanos, los ecologistas, las mujeres en lucha, etc.) que intervenga?

Habíamos visto que en El Capital la crisis estaba al comienzo, la negatividad estaba desde el inicio, la diferencia y el antagonismo estaban ya desde las [M].

Recordemos que Lenin –siguiendo a Marx- definirá la crisis como la acumulación y el estallido de las contradicciones. A partir de allí Louis Althusser sostendrá que el concepto leninista de crisis presupone múltiples contradicciones mientras que en Hegel hay una sola contradicción. Esa afirmación implica toda una discusión en la cual no nos introduciremos. Lo cierto es que la crisis está latente ya desde el comienzo de El Capital. Ahora bien: ¿se despliega de manera absolutamente "objetiva" o si no hay una subjetividad que "empuje", que intervenga, que interceda en el "normal" desarrollo de las leyes de la economía (a partir de la lucha de clases contra el capital), nunca llega a expresarse? Esa es, básica y esquemáticamente, la discusión abierta.

Si realmente no queremos que el marxismo sea simplemente un dogma "científico" tranquilizador y legitimador de la pasividad política, intentar resolver ese enigma constituye una tarea (teórica pero también política...) pendiente para todos los revolucionarios.

Fetichismo y teoría del valor [I]

Sobre la problemática del fetichismo se ha escrito en el campo marxista muchísimo. No obstante, los enfoques a menudo son unilaterales. ¿Por qué? Pues porque por un lado cuando Marx habla de fetichismo está hablando de la teoría del valor (aparentemente algo "objetivo") y, por otro lado, está hablando de fenómenos ideológicos que tienen que ver con la subjetividad, con las apariencias, con el ocultamiento, con la deformación de la visión humana de la realidad (aparentemente algo "subjetivo").

En realidad Marx analiza ambos procesos al mismo tiempo. Para Marx el fetichismo abarca –según sus propias palabras- tanto al ser social como a la conciencia.

Esta segunda vertiente (la centrada en los efectos sobre la subjetividad del fenómeno fetichista) es la que más se ha transitado en el marxismo porque la mayoría de los estudiosos del tema vincula la problemática del fetichismo únicamente en su intersección con la dimensión de la conciencia. Algunos a favor de esta teoría y otros impugnándola, pero todos enfatizando únicamente la dimensión "ideológica" y vinculada a la subjetividad.

¿Por qué "a favor" o "en contra"? Pues porque en el ámbito del marxismo no todos aceptan esta teoría marxiana (por eso, insistimos una vez más a riesgo de aburrir: conviene no sentenciar apresuradamente con fórmulas como "EL marxismo dice..." o "EL marxismo ya resolvió que..." o "para EL marxismo esto es así...", porque en el seno del marxismo conviven –convivimos- muchas tradiciones y perspectivas diferentes –no necesariamente antagónicas-). No es casual que en muchos cursos y seminarios de marxismo (de economía, de sociología, etc.) al capítulo sobre el fetichismo de El Capital se le dedican apenas dos palabras, sólo diez minutos en una cursada que quizás dura un año. O directamente no se fundamenta porqué se le dedican diez minutos, apenas "un saludo a la bandera", o si se argumenta se dice que "no vemos el tema del fetichismo a fondo porque no hay tiempo...". Lo mismo sucede con manuales de economía política "marxista" donde al desarrollar la teoría del valor ni se menciona siquiera el tema del fetichismo como si no tuvieran nada que ver uno con el otro.

Algunos pueden decir entonces que la del fetichismo no es una teoría científica porque está construida con gran parte del bagaje que se asienta en la categoría del trabajo enajenado. Si sostenemos que cuando Marx redacta los Manuscritos económico-filosóficos del 44 todavía no era "marxista" y su conjunto de preguntas no era específico de él, no era propio, sino que pertenecía a otra problemática, a otro paradigma, a otro conjunto de preguntas que modelan la reflexión, que era el de Feuerbach..., conclusión: la teoría del fetichismo no es marxista, no es científica, es ideológica. ¿Quién planteó esto? Obviamente Louis Althusser y su escuela. Ellos sí fundamentaron explicitamente –algo que no todos hacen...- porqué rechazaban la teoría. Esta es entonces una opinión "en contra".

"A favor" podemos citar, para no ir muy lejos, a Herbert Marcuse y a la Escuela de Frankfurt que diría que la teoría del fetichismo es una teoría que da cuenta, que explica cómo es el fenómeno de la realidad asociada a una explicación de cómo es el poder, no es sólo un fenómeno circunscripto únicamente a la sexualidad (como podría llegar a pensar el psicoanálisis ortodoxo), sino que también hace referencia a cómo se internalizan las relaciones de poder y se producen subjetividades domesticadas a través

de un proceso fetichista, etc. Esta es entonces una opinión "a favor" de la utilidad de la teoría.

Pero en los dos campos –ya sea a favor o en contra- podríamos decir que estamos entendiendo a la teoría del fetichismo únicamente en su vínculo con la subjetividad. Nosotros no compartimos de ningún modo la opinión de que la teoría del fetichismo es "precientífica". Justamente **si en algún suelo se asienta la cientificidad del marxismo ese suelo es el de la crítica**, no porque imite el método de las ciencias naturales**. Marx realiza una teoría científica en El Capital porque allí *critica*** a la economía política y esa *crítica* se basa en la crítica al fetichismo de esta disciplina. **Por lo tanto, la crítica al fetichismo no sólo no es "precientífica" sino que funda la posibilidad de la ciencia misma**. Además nosotros sí compartimos la opinión (por ejemplo de León Rozitchner, en la Argentina, o de los pensadores de la Escuela de Frankfurt, en el marxismo occidental europeo) según la cual la teoría marxiana del fetichismo explica el proceso mediante el cual la subjetividad domesticada internaliza las relaciones de poder experimentándolas como si fueran "autónomas", "eternas" e "inmodificables", por lo tanto...naturales. Pero al mismo tiempo creemos que la teoría marxiana del fetichismo no se agota únicamente en esta relación con la subjetividad. La teoría del fetichismo sí es una teoría de la subjetividad pero también tiene un vínculo íntimo, inmanente, con la teoría del valor, tal como en su época lo demostró Isaak Illich Rubin en su formidable Ensayos sobre la teoría marxista del valor (¡libro que paradójicamente algunos citan –comprendiendo bastante poco- como una confirmación del "materialismo objetivo" [¿?]!) .

En ningún momento Rubin niega que para la teoría marxiana del fetichismo la construcción de una objetividad espectral tenga como contrapartida una subjetividad espectral. El proceso fetichista genera un sujeto fetichista, eso Rubin no lo pone en duda. Ese constituye uno de los filones más ricos del marxismo pocas veces explorado por los que, para defender la cientificidad del marxismo en competencia con las ciencias naturales, con el positivismo o con la lingüística, terminan renunciando a toda noción de "sujeto"...

Lo que Rubin sí profundiza es en otra veta del marxismo que a nuestro modo de ver ha sido poco transitada no sólo por los no marxistas sino incluso también por los propios marxistas. Esta veta en gran medida inexplorada es aquella que indaga **el vínculo de la teoría del fetichismo con la teoría del valor** y con las relaciones de producción.

¿Cuál es la ventaja de abordar de este modo El Capital? En primer lugar que nos permite descentrar el debate ya trillado –y muchas veces inoperante- que divide la obra de Marx entre un "joven" y un "viejo" Marx, entre un "humanista" y un "científico". En segundo lugar nos permite abordar la crítica de Marx a la economía política en toda su compleja radicalidad política. Porque Marx no se opone a la economía burguesa para construir una economía "roja" y "socialista", Marx no se opone a la economía que legitima a la derecha para construir una "economía de izquierda". Marx sostiene que todas las categorías clásicas de la economía política están fetichizadas –entre otras razones porque los economistas sólo atendieron a la dimensión cuantitativa del valor- y por ello no tiene sentido invertirlas y conformar una ciencia económica "socialista", "roja", "de izquierda", que **asumiría como un dato dado, incuestionado, no criticado, la sociedad mercantil capitalista en la que se basan las categorías fetichistas de la economía política** y la supuesta "necesidad objetiva" de sus leyes económicas.

Entonces al abordar la teoría marxiana del fetichismo veremos que ésta mantiene un vínculo directo y fundamental con la teoría del valor, con las relaciones de producción. Por lo tanto la teoría marxiana del fetichismo no es un aditamento

"externo" a El Capital, meramente "cultural," "interesante", "metafórico" o incluso "filosófico" y punto. Desde este punto de vista –supuestamente "ortodoxo" (¿?)-, la teoría del fetichismo es muy "linda" pero, cuando hablamos de "la economía", estamos hablando de otra cosa, estamos hablando de algo "objetivo", "independiente de la voluntad", de algo que tiene "leyes necesarias", de algo que opera al margen de la lucha de clases y de las resistencias y las revoluciones sociales, de algo que en su misma objetividad funda la posibilidad de una ciencia "rigurosa y exacta"... (Por eso "no tienen tiempo" de abordar el fetichismo más que diez minutos a lo largo de todo un cuatrimestre o de todo un año).

¡¡ No !! **Nosotros creemos que la clave de la teoría del valor sólo se explica por su vínculo inmanente, íntimo, indisoluble con la teoría del fetichismo**. Sólo estudiando a fondo la problemática del fetichismo se puede entender la importancia que tiene esto en El Capital. **Pues la teoría del fetichismo y su desarrollo** (que como el método de exposición de Marx indica, también va desde lo más abstracto, el fetichismo de la mercancía, a lo más concreto, el fetichismo de la renta, el interés y el salario pasando por la mediación del fetichismo del dinero y el fetichismo del capital) **está presente en todos los tomos de El Capital y en los Grundrisse**.

Nosotros pensamos que la teoría del fetichismo, además, no sólo es inseparable de la teoría del valor e inseparable de la crítica de la economía política sino que además tiene una importancia fundamental para comprender algo mucho más amplio: la nueva racionalidad que el marxismo inaugura en la historia. Por eso compartimos plenamente el juicio de György Lukács quien en Historia y conciencia de clase –comparable con los Ensayos de Rubin- sostuvo que: "Se ha destacado a menudo –con cierta razón- que el célebre capítulo de la lógica hegeliana acerca del Ser, el No-ser [la Nada] y el Devenir contiene toda la filosofía de Hegel. Y acaso pudiera decirse con la misma razón que **el capítulo acerca del carácter de fetiche de la mercancía contiene todo el materialismo histórico**, todo el autoconocimiento del proletariado en cuanto conocimiento de la sociedad capitalista (y de las sociedades anteriores como estadios previos de ella)" (Historia y conciencia de clase, capítulo "La cosificación y la conciencia del proletariado", Tomo II,p.112).

En Marx podríamos distinguir dos aspectos en la teoría del valor. **Una dimensión cuantitativa**, que tiene que ver con el problema de cómo medir la cantidad de valor de las mercancías, que se mide por el (TTSN) tiempo de trabajo socialmente necesario que tienen incorporado y que se expresa en los objetos del trabajo humano devenidos mercancías como valor de cambio. Este es el aspecto de la teoría del valor más transitado, utilizado y estudiado (y el único que figura en los manuales de divulgación marxista supuestamente "ortodoxos"). Pero la teoría marxiana del valor –a diferencia de la economía política, incluso de la más "científica"- da cuenta también de **una dimensión cualitativa** del valor que tiene que ver con el trabajo abstracto no sólo en su expresión cuantitativa (TTSN-tiempo de trabajo socialmente necesario) sino en su expresión cualitativa como cosificación, como reificación y ahí, en esa dimensión cualitativa, es donde el fetichismo es la clave de la teoría del valor.

Resulta fundamental advertir esa doble articulación de la teoría de Marx quien no sólo se pregunta: ¿cuánto valen las mercancías? sino que también se pregunta: ¿por qué valen? Y esta pregunta que atañe al "¿por qué? no es metafísica. No es la pregunta de un filósofo porfiado que se metió a economista...Por el contrario, **es una pregunta fundamental que la economía política jamás se la formuló.** ¿Cuál es la razón por la cual es fundamental? Pues porque da cuenta de **la historicidad** del régimen capitalista, del valor y del capital, el **gran objetivo político que perseguía Marx cuando redactó El Capital.**

Recordemos que al respecto Marx nos dice en El Capital que: "Ahora bien, es indudable que la economía política ha analizado, aunque de manera incompleta, el valor y la magnitud del valor y descubierto el contenido oculto de esas formas. **Sólo que nunca llegó siquiera a la pregunta de por qué** ese contenido adopta dicha forma; de **por qué**, pues, el trabajo se representa en el valor, de **a qué se debe** que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la magnitud del valor alcanzada por el producto del trabajo" (Tomo I, Vol.I, p.98). Al no haberse preguntado jamás el porqué de esa llamativa transformación del trabajo vivo en trabajo muerto, de la cantidad de trabajo en cantidad de valor, la economía política toma las formas sociales e históricas del trabajo humano bajo el régimen capitalista como formas naturales, eternas, inmutables, inmodificables.

Por eso resulta interesante pensar cómo un economista como Eugen von Böhm-Bawerk de la escuela austríaca del siglo pasado (el siglo öIX), uno de los fundadores de la escuela neoclásica, le cuestiona a Marx la transformación de valores en precios, el pasaje del tomo I al tomo III de El Capital. Es decir: cómo lo que Marx plantea en el Tomo I acerca de los valores (a nivel global) en el tomo III lo plantea en torno a los precios (también a nivel global) y surge el problema de si ambos polos coinciden o no coinciden. Esta es la gran discusión que le impugna la economía neoclásica a Marx. (¿Quiénes eran los miembros de la llamada "escuela neoclásica"? Pues aquellos economistas que involucionaron en relación con Ricardo y Smith –la economía política clásica- porque plantearon que la clave del valor no estaba dada por la cantidad de trabajo que las mercancías tenían incorporada sino por la utilidad marginal o el valor subjetivo. Además de Eugen von Böhm-Bawerk también formaron parte, como fundadores de esta corriente austríaca de fines del siglo XIX, Carl Menger y Friedirch Wieser).

Lo que a nosotros aquí nos interesa –desde el particular enfoque de lectura de este seminario que obviamente no es el único abordaje posible...- es que la escuela neoclásica (los liberales para decirlo con un lenguaje de entre casa), le cuestionó a Marx el aspecto cuantitativo de la teoría del valor y lo seductor de lo que Rubin plantea es que aún en el supuesto caso de que no coincidiera la sumatoria total de valores con la sumatoria totales de precios, aun así, el aspecto cualitativo de la teoría del valor (que es el fundamental y que sólo se explica a través del fetichismo) seguiría en pie...

Una observación sumamente sugerente para pensar al mismo tiempo las insalvables limitaciones que las refutaciones marxistas "objetivistas" de la teoría subjetiva del valor contienen porque estas refutaciones –que insisten correctamente con la idea según la cual la determinación cuantitativa del valor no proviene del consumo individual ni de las necesidades psicológicas individuales del consumidor ni de la cantidad de bienes en circulación sino del tiempo objetivo de trabajo social- tampoco dan cuenta de la dimensión cualitativa del valor. Al no dar cuenta de la determinación cualitativa se quedan sólo en el énfasis de la objetividad frente al individualismo metodológico de los liberales (lo cual es correcto... pero unilateral) pero jamás completan esa refutación aclarando que para el marxismo la "objetividad" del valor –en su dimensión cualitativa- no es sinónimo de cientificidad sino de fetichismo, ya que las cosas no poseen "objetivamente" valor sino que en realidad ese valor no es más que la atribución fetichista a las mercancías de características que corresponden al trabajo humano indiferenciado y socialmente homologado. **Por eso la teoría del fetichismo es tan importante, incluso para el armado de las refutaciones que los marxistas intentan realizar de la teoría subjetiva (neoclásica) del valor**. Por eso Marx sostiene en las Teorías sobre la plusvalía que: "Los economistas, prisioneros de las repreentaciones en las cuales se mueven los agentes del modo de producción, incurren

en un *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] doble, pero recíprocamente condicionado. Por una parte transforman el capital, de relación en una cosa, en un conjunto de mercancías (*a stock of commodities*) (olvidando que ya las mismas commodities no son cosas) las cuales, en la medida en que sirven como condiciones de producción de nuevo trabajo, se denominan capital...Por otra parte, transforman las cosas en capital, esto es, consideran a la relación social que se representa en ellas y a través de ellas como una propiedad que corresponde a la cosa en cuanto tal, no bien la misma ingresa como elemento en el proceso de trabajo o proceso tecnológico". Esa es sin duda la clave de su impugnación radical contra los economistas.

Bien, en su trayectoria de investigación Marx empieza a plantear la temática del fetichismo no por la mercancía sino por el dinero. Está implícito en la Contribución a la crítica a la economía política que adopta Rubin para dar cuenta de la categoría de "trabajo abstracto" porque si ustedes leen el capítulo primero del tomo I de El Capital Marx define "trabajo abstracto" como la abstracción de todos los trabajos útiles...¿y en qué reside esa abstracción? En el "gasto fisiológico de fuerza humana de trabajo". Entonces lo que apunta Rubin y a nosotros nos parece una observación realmente muy sagaz y muy aguda (ya que Carlos Kautsky y todo el marxismo posterior autodenominado "ortodoxo" -heredero de su "materialismo científico" y de su "economía marxista"- se basa precisamente en esa definición...) es que -¡atención!...- gasto fisiológico de fuerza humana de trabajo hubo **siempre en la historia**. El hombre de las sociedades precapitalistas también gastaba fuerzas fisiológicas para trabajar...Por lo tanto: si **siempre** hubo gasto fisiológico de fuerza humana de trabajo... ¡**siempre** hubo trabajo abstracto!. En consecuencia: **siempre** habría habido valor a lo largo de la historia. Entonces: ¡**adiós a la historicidad** de las categorías de la economía política!

Entonces lo que Rubin apunta es que el "gasto fisiológico de fuerza humana de trabajo" es el presupuesto necesario pero no suficiente de la categoría de "trabajo abstracto". Y para ello veremos luego cómo Marx define "trabajo abstracto" en la Contribución a la crítica de la economía política. Allí están presentes otras determinaciones que no aparecen tan enfatizadas en El Capital pero que aclaran qué es el trabajo abstracto no en un sentido exclusivamente fisiológico. El gasto fisiológico de energía, obviamente, Marx no lo niega. Pero para él es el presupuesto, no es el contenido mismo del trabajo abstracto. El contenido tiene que ver con el particular tipo de sociabilidad que asume el trabajo humano en condiciones mercantiles. Ese particular tipo de sociabilidad sólo se explica por el fetichismo.

Todo este debate acerca de la historicidad o no de las categorías analizadas y empleadas por Marx en El Capital (y en consecuencia acerca de la pertinencia o no de la teoría del fetichismo para analizar la teoría del valor) está inmerso en un debate político, tanto en la época en la que produjo sus investigaciones Rubin (la revolución bolchevique y el debate inmediatamente posterior sobre la supervivencia o no de las categorías mercantiles en el período de transición al socialismo) como en nuestros días, cuando se discute si el mercado es compatible o no con una sociedad poscapitalista de transición al socialismo. Un debate que en otra época –los '60- también se dio en el seno de la revolución cubana (entre los partidarios del Che Guevara y los de Charles Bettelheim y Carlos Rafael Rodríguez). Por eso, tanto en los '20, como en los '60, como en nuestros días esta discusión sobre la historicidad de las categorías "económicas" (y la pertinencia o no de la teoría del fetichismo) no es meramente académica sino profundamente política.

Tanto en los '20, como en los '60, como hoy en día las tradiciones más radicales dentro del marxismo son críticas de un supuesto "socialismo mercantil"..., se oponen a construir el socialismo con mercado. Si se cae en esa posibilidad –argumentan estas

tradiciones con las cuales nosotros acordamos- es por necesidad, o sea, porque las relaciones de poder y de fuerzas no posibilitan y no permiten ir más allá, pero de ningún modo porque ese sea nuestro proyecto estratégico (como argumentan, en cambio, las tradiciones más proclives a conjugar –de modo "realista"- socialismo con mercado). Sin embargo, estas últimas tradiciones marxistas dicen que no, que esa conjunción de socialismo con mercado es nuestro proyecto estratégico. Habría que fomentar las relaciones mercantiles –que son relaciones de valor- porque esa es la única manera de avanzar. En Rusia lo planteó Bujarin (quien no era ningún improvisado, a pesar de todas las demoledoras críticas que le dirige –con justicia- Antonio Gramsci en sus Cuadernos de la cárcel. Bujarin era un dirigente político y un intelectual de una profundidad de pensamiento muy importante y él plantea en los '20 la línea de construir el socialismo mercantil. En los '60 en Cuba lo plantean Carlos Rafael Rodríguez y Alberto Mora apoyados luego por el economista francés Charles Bettelheim. Aun sin entrar aquí a discutir quien tuvo razón –pues eso implicaría un estudio histórico riguroso y de detalle tanto de la revolución bolchevique como de la revolución cubana que no son nuestros objetos de estudio- sí es importante tener presente (para no ser ingenuos ni desprevenidos) que la discusión sobre el fetichismo de la sociedad mercantil y el vínculo entre esta teoría y la teoría del valor a través de la categoría de trabajo abstracto no sólo es un debate teórico sino también político que atañe a toda lectura de El Capital.

Muy bien, Marx entonces maneja esta teoría crítica del fetichismo –aunque de modo implícito- ya desde la Contribución a la crítica de la economía política. Recién se torna explícita en sus manuscritos y redacciones de 1861 y 1863. La adopta y la formula de manera totalmente explícita y abierta en las Teorías sobre la plusvalía –libro IV de El Capital- también llamadas Historia crítica de las teorías sobre la plusvalía que está escrito antes que el Tomo I de El Capital donde Marx plantea, como también lo hace en el Tomo III, que la forma más irracional y más fetichista del capital es el interés. ¿Por qué? Porque la fórmula del interés es [D - D'] (la primera [D] expresa la suma inicial que un propietario de dinero deposita en el banco y la segunda [D'] expresa la suma de dinero inicial más la suma extra que obtiene cuando lo retira) y en ella se prescinde de la [M] [mercancía] que en cambio sí está todavía presente en la fórmula del capital [D – M – D']. ¿Qué hay encerrada en esta [M] que "desaparece" en la fórmula del interés? Además de los medios de producción (que también son [M]) la [M] representa la fuerza de trabajo...por lo tanto en la fórmula [D – D'] se prescinde del trabajo y nos queda la apariencia de que **el capital** (la primera [D]) **genera solo, sin la mediación del trabajo**, su ganancia bajo la forma de interés. Entonces **desaparece la fuente del valor que es el trabajo humano**. Por eso es la forma más irracional, el fetichismo llevado a su máximo exponente.

(Aclaramos que para Marx el interés es aquello que recibe el banco a cambio del préstamo de una suma dineraria. Es un "plus". ¿De dónde viene ese plus? ¿Cuál es su fuente? Un capitalista deposita dinero en un banco –este capitalista le está "prestando" al banco, que a su vez prestará a otro capitalista ese dinero para que compre mercancías –fuerza de trabajo incluida y la consuma productivamente- y cuando vence el plazo, el primer capitalista recibe la suma inicial que depositó más un "plus". Ese plus ¿de dónde viene? ¿El dinero creció solo como crece una plantita que regamos día a día? Es decir: ¿El capital bajo la forma dineraria creció solo? Todas **las apariencias** indican eso. Por eso la fórmula que explica ese proceso en la economía política es la más fetichista y la más irracional, porque se sustenta en una apariencia absolutamente falsa ya que **parece** que el capital no necesita del trabajo para crecer y desarrollarse, **parece** que tiene una fuente propia de vida (como una planta que crece día a día o, mejor dicho, como un ser humano), parece que "está vivo" y crece a partir de sí mismo. **El capital**, bajo la forma

de dinero que devenga interés (lo veremos en la próxima clase) **es un sujeto** que “se embaraza” a sí mismo y a partir de sí mismo genera vida, genera más de sí mismo, genera un plus...El capital bajo la forma de dinero que devenga interés “**está vivo**”, es **completamente autónomo** frente al trabajo. La explicación que da Marx –dicho muy rápidamente- es que en realidad ese “plus” es simplemente una alícuota, una fracción, una parte del plusvalor que el capital industrial extrae de la explotación de sus obreros, de su fuerza de trabajo. Pero como el capitalista industrial no puede dedicarse también a a las finanzas y a los bancos –este es un supuesto metodológico, en la realidad es un poco distinto- entonces cede parte de su plusvalor (de su rapiña) a cambio de que otro capitalista financie la inversión que él necesita hacer comprando fuerza de trabajo y medios de producción para así poder producir plusvalor, vender luego las mercancías que encierran ese plusvalor, realizar el plusvalor, reinvertir en un segundo ciclo y así poder finalmente acumular. Por eso la fuente de ese “plus” que **aparentemente** crece solo en el banco, **en realidad** proviene de la producción, proviene de la explotación de los obreros, proviene del plusvalor que circula entre los diferentes capitalistas).

Por todo esto el capital bajo la forma de dinero que devenga interés es la forma más radicalizada del fetichismo, incluso mayor que el fetichismo del “capital”, mayor que el fetichismo del “valor” y que el de la “mercancía”. Pero como según el método de exposición lógico dialéctico Marx, según ya vimos, va de lo abstracto a lo concreto, de lo simple a lo complejo, entonces él comienza en El Capital analizando el fetichismo de la mercancía para llegar recién al final –en el Tomo III- al fetichismo del interés, que no es más que su despliegue y desarrollo subsecuente.

Entonces esta temática del fetichismo aparece explícita en las Teorías sobre la plusvalía –libro IV de El Capital- de 1863 y también aparece explícita en el Tomo III de El Capital (cuando analiza el interés), libro que fue escrito en 1865. Por eso, **en relación con los demás tomos de la obra (II, III y IV) la última etapa de la redacción de la teoría del fetichismo –es decir la más “madura”- es la del tomo I de El Capital**. A su vez en el tomo I el tratamiento de la teoría del fetichismo sufre una variación en la redacción entre la primera edición de 1867 (cuando aparecía incorporada –sin ninguna separación de título- al capítulo primero sobre “La mercancía” que corresponde al capítulo I del Tomo I en las ediciones posteriores) y las ediciones posteriores, empezando por la de 1873 –segunda edición alemana- cuando la teoría del fetichismo aparece al final del capítulo I separada del resto del capítulo con un título específico: “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”. Esta edición, la de 1873, es la que nosotros tomaremos como base cuando hablamos de la teoría del fetichismo de Marx (esta es la versión que tradujo Pedro Scaron en la edición de Siglo XXI de la obra, aun cuando al final del tomo I –es decir en el volumen 3 de Siglo XXI- Scaron incorpora los textos correspondientes a la primera versión de 1867 donde encontramos entremezclada la teoría del fetichismo sin título separado que la identifique).

En términos cronológicos, entonces, el Tomo I de El Capital es posterior a los tomos II, III y IV. En consecuencia la teoría del fetichismo y su vínculo con la mercancía es lo último que Marx escribió, es lo más “maduro”. Esto tiene suma importancia no tanto para una reconstrucción biográfica de Marx, que también es interesante, sino fundamentalmente para reevaluar, reexaminar y repensar aquella famosa tesis de los que plantean o sugieren que la teoría marxiana del fetichismo es “precientífica” por sus vinculaciones con el “humanismo” filosófico. Nosotros nos preguntamos: si esta teoría –tal como figura en la edición alemana de 1873- es lo último que escribe... y es “precientífica”... pues entonces ¿dónde nos queda la ciencia? Además si Marx plantea la teoría del fetichismo en el capítulo I del Tomo I de la obra –el principal, según todos los impugnadores de la teoría del valor de Marx, junto al Tomo

III- pues entonces...¿se puede sostener que esta teoría estrechamente asociada a la teoría del valor (incluso por su ubicación espacial dentro de la obra) es "precientífica"?

Muy bien, ¿cuáles son las características del proceso fetichista analizado por Marx? En primer lugar el hecho de atribuirle a algo –después veremos qué en particular- una característica que no le corresponde ni le pertenece. El fetichismo, entonces, consiste en dotar a determinado objeto de características que no les son propias de su "naturaleza" (social), de su esencia (social), de su definición en tanto objeto (social). En esta singular relación de "atribución" desplazada de objeto la teoría freudiana del fetichismo es análoga a la teoría marxiana del fetichismo.

Pero focalizando nuestra mirada en la especificidad de la teoría marxiana: ¿Cuál es el objeto al que se le atribuyen características que no le pertenecen? En la aproximación marxiana más abstracta y simple –la del comienzo de El Capital- **el "objeto" en cuestión es la mercancía**, es decir, **la forma social** que adoptan los productos del trabajo humano producidos en condiciones mercantiles (en otras partes de la obra el "objeto" en cuestión –dicho siempre entre comillas, pues **las categorías de El Capital no son "objetos" ni "cosas" sino relaciones sociales y formas sociales**...- será el valor, el dinero y el capital, dentro del Tomo I, y la renta, el salario y el interés en el Tomo III).

¿Qué es lo que se le atribuye a este "objeto"? Se le atribuyen características humanas, un fenómeno que Marx denominará "personificación". Los objetos adquieren vida propia, se personifican y se transforman en "sujetos". A su vez las relaciones entre los seres humanos, entre los sujetos verdaderos, adquirirán autonomía ("al margen de la conciencia y de la voluntad" dice Marx en el prólogo de 1859 a la Contribución a la crítica de la economía política) e independencia frente a ellos transformándose en "cosas", proceso que Marx denominará "cosificación" o "reificación" (que significan lo mismo porque en latín "res" quiere decir "cosa"). Los sujetos se vuelven objetos y los objetos se transforman en sujetos. Una inversión radical **que sucede en la misma realidad**, no es un simple error en nuestra vista, en nuestros ojos, en nuestra visión del asunto, en nuestra percepción. La apariencia invertida está en la misma realidad (por eso no alcanza simplemente con "explicar" este fenómeno –como pensaban los iluministas- para superarlo, sino que hace falta modificar la realidad social que lo genera).

En esta doble inversión –personificación y reificación- lo que está en juego es la compleja relación entre el objeto y el sujeto. Por eso al iniciar la lectura de El Capital insistimos tanto con la importancia del método y con la crítica de la lógica dialéctica hegeliana al dualismo de la lógica trascendental kantiana. Porque la crítica de Marx al fetichismo de la economía política –de eso se trata- presupone ese largo recorrido previo que si no se lo estudia, o al menos no se toma nota de su existencia se corre el riesgo de leer El Capital de una manera absolutamente superficial sin comprender la conexión inmanente entre la crítica marxiana al fetichismo de la economía política, la teoría del valor y el método dialéctico.

Recordemos brevemente que Kant no podía resolver ese dualismo [sujeto – objeto] y por eso su concepción del conocimiento científico siempre permanecía fraccionada. De un lado le quedaba "la cosa en sí" o *nóumeno* (u "objeto real" diferenciado del "objeto construido" por el sujeto trascendental) y de otro lado quedaba el *fenómeno* u "objeto construido" por el sujeto trascendental. **De un lado el objeto y de otro lado el sujeto**, de un lado "la cosa en sí" y de otro lado las categorías del entendimiento, de un lado la historia y del otro lado la lógica. Recordemos también brevemente cómo intentó resolverlo Hegel. Éste último **intenta resolver ese dualismo partiendo de un objeto** replegado sobre sí mismo –el SER- **del cual emerge** a través de toda una serie de mediaciones **el sujeto** –primero como "reflexión" –dentro de la

ESENCIA- y luego como CONCEPTO. Es decir que Hegel parte lógicamente de una identidad objetiva que es al mismo tiempo diferencia, y como es diferencia encierra dentro de sí la contradicción en forma latente y de allí llega a la conclusión de que **el sujeto no está separado del objeto** y que a su vez **esa relación es idéntica pero contradictoria al mismo tiempo**.

"¡Una excelente resolución del dualismo!", opinarían Marx y Engels, excepto por un detalle: la resolución es meramente especulativa, puramente teórica, únicamente filosófica. **Deja intacto el dualismo y la escisión entre el sujeto y el objeto en la vida cotidiana**, sólo se resuelve en los textos de filosofía (lo cual no es poco, pero no alcanza...). Para resolver ese dualismo, esa escisión, según las Tesis sobre Feuerbach y según La Ideología Alemana, hace falta otra instancia más allá de los libros de filosofía: la revolución. Sólo esta instancia puede superar esa escisión que tiene un origen "extrafilosófico" (lo cual no significa obviamente que Marx y Engels desdeñen la filosofía).

Muy bien, en la teoría del fetichismo de El Capital Marx da una nueva vuelta de tuerca a ese problema: esa escisión dualista –para más datos invertida- entre el sujeto y el objeto aparece **por razones estrictamente sociales e históricas**. La teoría del fetichismo (que Marx no había elaborado en su juventud) explicaría el porqué de esa inversión escindida o de esa escisión invertida. Retomando justamente ese largo itinerario de debates epistemológicos recorrido por la denominada "filosofía clásica alemana", Marx plantea que el fetichismo es un proceso dualista. **Aceptar el dualismo en epistemología** (la separación del objeto y el sujeto, la ciencia y la ideología, como pretende el positivismo [por eso nosotros comenzamos este seminario con la teoría de la ideología**...]) implica aceptar el fetichismo de las categorías económicas**. **Sin estudiar entonces** –como nosotros intentamos hacer sumariamente en las clases previas- **la crítica de la lógica dialéctica al dualismo no se comprende la crítica marxiana al fetichismo de las categorías de la economía política**.

¿Por qué? Porque presuponer una objetividad ahistórica de las categorías económicas (valor, dinero, capital, renta, interés, etc.) y de "las leyes" económicas **como si la objetividad de ambas** –categorías y leyes- existiera y operara **al margen de la subjetividad social**, de manera automática, implica, según Marx, caer en el fetichismo. Sólo se puede desde la teoría crítica cuestionar al fetichismo de estas categorías y leyes de la economía política demostrando, por un lado, la historicidad de las mismas, y por el otro lado, su vinculación inmanente con las relaciones sociales intersubjetivas en el seno de la cuales adquieren su sentido (las relaciones de producción). No hay ninguna objetividad absoluta (análoga a la objetividad de las leyes naturales), independiente de la historia y de las relaciones intersubjetivas. Aceptar esa objetividad –en la que se sustentaría supuestamente la cientificidad de "LA" economía- conlleva aceptar el dualismo epistemológico y eso implica, en consecuencia, aceptar el fetichismo, es decir, asumir como algo dado e incuestionable la atribución a "objetos" de características que sólo poseen las relaciones sociales entre los sujetos colectivos.

Entonces el fetichismo consiste en un proceso social e histórico según el cual se acepta que hay algo "afuera" (de la historia) que no tiene ningún vínculo con el "adentro" (de la historia), que hay un objeto radicalmente externo (categorías y leyes económicas) que no tiene ningún vínculo con los sujetos sociales y sus relaciones recíprocas (que son relaciones de lucha, de poder y de enfrentamiento, es decir, relaciones atravesadas según la teoría marxista de la historia por la lucha de clases). Ese proceso fetichista no consiste solamente en una manera errónea de aproximarnos a la realidad social. El fetichismo no está circunscripto al plano de las "apariencias" subjetivas, al imaginario, a la ideología. No, el fetichismo es también "objetivo" en el

sentido que existe en la realidad. Es la realidad misma la que está invertida, la que está escindida, la que es dualista, la que está alienada.

Ese proceso social "objetivo" (que tiene efectos sobre la subjetividad igualmente social) va a determinar por un proceso de inversión que la objetividad social se transforme en un sujeto cobrando vida, autonomizándose, volviéndose hostil contra sus progenitores y sus creadores (los seres humanos). De este modo este objeto que se ha vuelto autonómo –y por lo tanto se ha tornado en un sujeto- termina sojuzgando a los verdaderos sujetos que, bajo el manto omniabarcador de esa "objetividad espectral" –en palabras de Marx- se cosifican, se asimilan a los objetos, a las cosas, se reifican, se transforman en "una subjetividad espectral", fantasmal, sin entidad propia.

Entonces, a partir del fetichismo, el ser humano vivencia la realidad social ("la economía"...) como si fuera radicalmente "externa", como si tuviera "vida propia". El valor y las relaciones mercantiles operan **a espaldas** de los sujetos y los obligan **de manera coactiva** a subordinarse a su lógica. En el mercado quien no acepta las reglas del juego "impersonales" termina mal... La objetividad devenida "sujeto" se vuelve el amo de la situación. Los seres humanos se transforman en sus sumisos esclavos.

Se produce una inversión [sujeto-objeto]. Hay un producto de la actividad humana que por determinadas circunstancias históricas (entre otras: la división social del trabajo, determinada organización mercantil de la producción y el intercambio, determinada índole social del trabajo –abstracto-, la ajenidad recíproca entre los productores independientes de mercancías, etc., etc.,) ese producto del trabajo humano se autonomiza y se le vuelve en contra a sus creadores.

Aquí se inscribe como figura analógica a la teoría marxiana del fetichismo la metáfora famosa de la figura de Frankestein. Un muerto que cobra vida y se vuelve en contra de aquel que lo crea. Eso es precisamente el fenómeno de la enajenación. Una inversión según la cual el objeto se vuelve sujeto y viceversa, el sujeto se objetiviza y el objeto se subjetiviza. Es un mismo proceso con "dos caras".

Uno podría preguntarse: ¿pero toda objetivación implica enajenación y alienación (estos dos últimos términos utilizados aquí como sinónimos)? En principio podríamos responder que no. Podría haber una objetivación que no implicara alienación. Si por ejemplo frente al objeto que nosotros producimos, nosotros seguimos teniendo conciencia de que tenemos un objeto que no cobra vida, que no se nos vuelve hostil, simplemente objetivamos nuestras potencialidades. El ejemplo que tanto le gustaba a Marx: pintar un cuadro (antes de que el pintor y su obra entren al circuito mercantil de las obras de arte y de las industrias culturales). Un pintor que pinta un cuadro, que lo ve como propio, y que se siente feliz por eso, completamente realizado, objetivó potencialidades que no se le volvieron en contra. El hecho de escribir una canción o de escribir un libro o de hacer una torta implica objetivar potencialidades humanas pero ese proceso de objetivación no necesariamente es homologable con la enajenación. Entonces puede haber objetivación sin alienación... siempre y cuando esa objetivación no esté subordinada a una relación mercantil porque en ese preciso caso -¡que es nada menos que el que predomina en la sociedad capitalista!- el producto de la actividad humana, a través de la mediación del cambio, "cobra vida", se transforma en un valor, se vuelve autonómo y deja de estar controlado por su creador.

Marx haría entonces esta distinción central entre objetivar y enajenar. Él precisamente le cuestiona a Hegel el error de no diferenciarlas. En la dialéctica del señor y el siervo tan famosa (perteneciente a la Fenomenología del espíritu) Hegel plantea que hay una dialéctica de la autoconciencia, y allí se produciría una lucha a muerte para que las conciencias se transformen en autoconciencias, una lucha para superar el ámbito de la mera objetualidad y el ser humano se transforme en un auténtico

sujeto, un sujeto humano. Según Hegel hay distintos tipos de deseos, un tipo de deseo animal (las necesidades inmediatas) y un tipo de deseo específicamente humano (el de reconocimiento mutuo, ya que según Hegel los seres humanos sólo pueden ser auténticos sujetos si se reconocen entre sí como tales), etc. No entramos en detalles. Simplemente recordamos que Hegel termina en esta dialéctica diciendo que la negatividad que el siervo siente ante el temor a la muerte (porque tanto el señor como el siervo entablan una lucha a muerte por el reconocimiento) finalmente la exterioriza, la saca "fuera" de sí y la objetiva. Sí, la objetiva. Ahí está la clave del asunto. ¿Dónde la objetiva? ¿En qué ámbito? Pues en la naturaleza. ¿Cómo? A través de la mediación del trabajo... y de ahí Marx toma la idea de que el trabajo es mediación, como veremos cuando discutamos la concepción antropológica presupuesta en el capítulo V del Tomo I de El Capital.

Pero...¿qué sucede? Lo que sucede es que para Hegel todo proceso de objetivar consiste en enajenar, pero para él la "enajenación" y la "alienación" no tienen la significación negativa que tienen para Marx. Porque para Marx que uno se enajene es algo totalmente negativo. Es sinónimo de falta de control, falta de racionalidad, falta de autonomía, de escisión desgarrante no superada. Algo enajenado es para Marx algo heterónomo en relación con el sujeto: en ese caso el objeto tiene sus propias leyes en las cuales el sujeto no interviene. En cambio **para Hegel objetivar implica alienar** y **eso es un momento positivo** porque permite salir del primer momento que corresponde a la inmediatez (a lo todavía no mediado), pero esa "salida" siempre implica un regreso, la "apertura" de la alienación simpre implica para Hegel un cierre.

En Marx en cambio la alienación implica un "salir afuera" pero ese proceso no presupone necesariamente un regreso. **Si el sujeto se objetiva**, su producto (a) se independiza, (b) cobra autonomía, (c) se vuelve hostil y (d) el sujeto no tiene la posibilidad de volver a ponerlo bajo su control, entonces...**la objetivación se transforma en alienación**. Por el contrario, si el sujeto se objetiva pero su producto siempre se mantiene bajo su control y nunca se transforma en algo hostil, entonces **la objetivación no implica alienación**. En suma: **que la objetivación sea o no alienante depende, para Marx –¡a diferencia de Hegel!- no de la lógica sino de la historia**.

Entonces la gran crítica que le hará Marx en el '44 a esta dialéctica del señor y el siervo es que Hegel entendió la enajenación sólo como fenómeno positivo y Marx lo entenderá en cambio como un fenómeno donde puede haber objetivación alienada o no alienada. **La creación** –raíz de toda objetivación- **para Marx no necesariamente tiene que ser alienada**. Puede haber una creación libre a partir de determinados presupuestos: que no sea un trabajo forzoso, que el sujeto no esté sometido a una disciplina heterónoma (manejada e impuesta desde "afuera" por un "otro" –el capitalista-), que los fines perseguidos sean autónomos, es decir, que surjan por la propia decisión, etc,etc. Obviamente el trabajo fabril de la sociedad capitalista no lo es...al igual que tampoco lo es la regularidad "automática" de las leyes que, como la mano invisible de Adam Smith, regulan el orden social a espaldas de los productores, "al margen de su voluntad y su conciencia", es decir, al margen de su control racional.

Por eso aquellos que sostienen como "chicana" [crítica] (por ejemplo Michel Foucault en La verdad y las formas jurídicas) contra el marxismo (en realidad contra cierto marxismo... que es el marxismo de Roger Garaudy de los '60) que para Marx "el trabajo es la esencia del hombre"... pues bien...a partir de ese tipo de afirmaciones uno podría terminar asociando "trabajo como esencia humana" (frase de los Manuscritos económico filosóficos de 1844) con trabajo fabril. Se terminaría de este modo legitimando una visión productivista...Es más, en un lenguaje actual diríamos que esa visión productivista es típicamente moderna y por lo tanto ese marxismo quedaría

cancelado en la historia pasada. (Nosotros pensamos que en realidad no era la intención de Foucault enterrar a Marx sino llamar la atención de los marxistas para delimitar mejor de qué estamos hablando cuando hablamos del "trabajo como esencia humana").

Entonces, el trabajo del cual Marx plantea que es la esencia del hombre no es el trabajo que objetiva y aliena al mismo tiempo –el trabajo fabril, por ejemplo-, sino **es un trabajo que objetiva creando pero no necesariamente de manera alienada**. Por eso Marx pone como ejemplo (un ejemplo que luego adopta Herbert Marcuse y muchos marxistas dijeron ¡qué utópico Marcuse!, sin saber que eso lo planteaba el mismo Marx...) al trabajo entendido y practicado "como un juego". Y no sólo eso, sino al trabajo "que se guía según las leyes de la belleza" agrega Marx. Muchos lo leyeron en Marcuse sin saber que esa idea es de Marx. Y esto lo plantea Marx tanto en El Capital como en los Manuscritos económico filosóficos de 1844.

De modo que el trabajo como juego regido por leyes de la belleza no es obviamente el trabajo fabril, forzado, asalariado...¡esa no es la esencia del hombre!. Realmente confundir esos dos tipos de trabajo en la obra de Marx es realmente una gran injusticia. Incluso en este rubro habría que agregar que todo El Capital está atravesado por metáforas militares donde **él asocia trabajo fabril** (mucho antes de que Foucault lo ponga de moda en los años '70...) **y sociedad fabril con ejército**. También esa idea se repite en El Manifiesto Comunista. Más adelante lo veremos.

Conclusión provisoria. A diferencia de Hegel, para Marx objetivar no implica necesariamente alienar. Para que la objetivación de los sujetos sociales se transforme en alienación tiene que suceder algo muy particular en la historia: el fetichismo. Y el fetichismo tiene condicionamientos sociales e históricos muy precisos. El fetichismo no es algo "propio del hombre". No, su razón de ser es netamente histórica, por eso es superable.

¿Cuáles son esos condicionamientos sociales e históricos tan "precisos"? En El Capital Marx lo plantea así: [El fetichismo] **sólo tiene vigencia para esa forma particular de producción**, para la producción de mercancías [...]" (Tomo I,Vol.I, p.91). Una idea que también expresa cuando plantea que: "A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías y que **es inseparable de la producción mercantil**" (Tomo I, Vol.I, p.89). Aquí encontramos la clave del historicismo metodológico de Marx. Por eso la crítica de las categorías de la economía política –por su carácter "ahistórico"- es incomprensible sin la crítica del fetichismo.

Luego de referirse a la forma dinero como aquella que "**vela** de hecho, **en vez de revelar**, el carácter social de los trabajos privados" Marx agrega que "Formas semejantes constituyen precisamente **las categorías de la economía burguesa**. Se trata de formas del pensar socialmente válidas, y por tanto **objetivas**, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social históricamente determinado, la producción de mercancías" (Tomo I, Vol.I, p.93).

En este caso Marx asocia la idea de **"objetividad" de las categorías económicas** –objetividad que los partidarios de una "economía marxista" y del determinismo económico tanto enaltecen...- con el fetichismo. **Las categorías de la economía política son "objetivas" porque son fetichistas y entonces su "objetividad" en lugar de fundar la cientificidad la obstruye y la obstaculiza**, por eso Marx señala que "en vez de revelar, velan los hechos". Insistimos: esta consideración de Marx será fundamental para comprender la teoría marxiana del valor y las fuertes limitaciones epistemológicas que atraviesan muchas refutaciones que en nombre de "la economía marxista" y de la denominada "teoría objetiva del valor-trabajo" se le hacen a los economistas neoclásicos (partidarios liberales de la teoría subjetiva del valor). De allí

que la teoría marxiana del fetichismo sea el umbral mínimo desde el cual deberá refutarse a los partidarios de la teoría subjetiva del valor en lugar de hacerlo desde un objetivismo precrítico y totalmente fetichista (como aquel en el que por momentos recae la clásica refutación "objetivista" de Rudolf Hilferding –quien llega a hablar de una "economía proletaria"- a las críticas de Eugen Böhm-Bawerk contra el marxismo).

Entonces decíamos que el fetichismo consiste en una doble inversión, o sea, un mismo proceso que cosifica de un lado y personifica del otro. ¿Dónde reside la razón de este fenómeno perteneciente a la producción mercantil? ¿Dónde se origina? Marx señala que "Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar **índole social del trabajo** que produce mercancías" (Tomo I, Vol.I, p.89). Entonces el fetichismo no pertenece a la definición de "EL hombre" en general ni tampoco corresponde a una cualidad metafísica transhistórica ligada a la "esencia humana". Su origen está irremediablemente ligado al **trabajo abstracto**, o sea, al peculiar e irrepetible tipo de sociabilidad que asume la actividad laborativa humana realizada en condiciones mercantiles (homologación a posteriori del cambio, *post festum*, socialización indirecta que escapa al control racional –a priori- de los productores).

Fíjense que más arriba dijimos que Marx no había elaborado la teoría del fetichismo en su juventud. Muchos podrían pensar: "¡Pero si Marx ya hablaba de "enajenación" en 1844!". Ahora bien, si acabamos de ver que **el origen del fetichismo reside en el trabajo abstracto**, y la categoría de "trabajo abstracto" Marx aún no la había descubierto en 1844 (recién aparece formulada en los Grundrisse de 1857-58 y en la Contribución a la crítica de la economía política de 1859 mientras que en los Manuscritos económico filosóficos de 1844 todavía no diferenciaba entre "trabajo útil" y "trabajo abstracto"), pues entonces debemos extraer como conclusión que la teoría de la "alienación" o del "trabajo enajenado" de 1844 no es exactamente la misma teoría que la del fetichismo de 1867 y 1873. (Problema que veremos en la próxima clase).

Por otra parte, si analizamos **las metáforas** que utiliza Marx para hablar del valor y del fetichismo podríamos reconocer y dar cuenta del modo cómo él asocia el proceso de cosificación con la materialización (y la objetivación enajenada). Y acá se nos abre otra vía de lectura de El Capital, más que sugerente, porque muchas veces en nombre de la "ortodoxia" marxista un partidario muy entusiasta de Marx (lo cual es muy bueno...) pero escasamente informado (lo cual no sólo es muy malo sino que es inaceptable, sobre todo cuando se lo hace en nombre de "LA Ciencia"...) puede declarar orgulloso: "¡yo soy marxista porque soy materialista!". Lo que pocas veces se indaga y se reflexiona en esos casos donde la invocación del "materialismo" equivale casi a una persignación religiosa es ¿qué quiere decir puntualmente "materialismo" en Marx? ¿Qué entiende Marx por "método materialista"?

Para Marx el materialismo físico químico, el materialismo de los objetos que tengo "acá" (frente a mí, al alcance de la mano) y lo golpeo (para demostrar que es algo **inmediatamente accesible** –sin mediaciones- a los sentidos), eso corresponde al materialismo **natural**, tan caro a los empiristas ingleses o franceses (ideólogos de la revolución burguesa contra la monarquía). Pero, como en su crítica de la economía política no se trata nunca de la naturaleza (lo común a todas las épocas) sino de la **historicidad específica** o la **especificidad histórica** de las formas sociales que asumen las relaciones entre los seres humanos (lo que sólo pertenece a la producción mercantil y al capitalismo), aceptar esa materialidad natural para el ámbito social es, para Marx, sinónimo liso y llano de fetichismo.

Hay que fijarse entonces en las metáforas que Marx utiliza para referirse al valor: "objetividad espectral", es decir, una objetividad que está constituida como un fantasma,

como un espectro. La metáfora del fantasma está también en El 18 brumario de Luis Bonaparte y en La guerra civil en Francia (sobre la Comuna de París), textos "políticos" donde Marx sostiene que la revolución es un "viejo topo" que va horadando la realidad por lo bajo, de modo subterráneo. En realidad Marx no inventa la comparación con el "viejo topo" ni con el "fantasma", lo adopta del Hamlet de Shakespeare, personaje que habla con el fantasma del padre que va y que viene por todos lados. Entonces Marx utiliza esta expresión de Shakespeare diciendo que la revolución es un topo que va cavando por abajo y de golpe saca la cabeza y la gran explosión que aparentemente era inexplicable entonces explota y revienta. A la revolución Marx la llama "fantasma", "topo" y "espectro" en esos textos "políticos" (entre comillas porque El Capital también es para nosotros un texto "político"...).

Pero en El Capital lo utiliza en otro sentido. Porque si en aquellos textos utiliza la expresión "fantasma" y "espectro" para referirse al enemigo del capitalismo (a la revolución proletaria), en El Capital también habla del "espectro" pero lo hace para referirse al valor al que se refiere como "**objetividad espectral**" (Tomo I, Vol.I, p.47).

El valor es entonces algo que se adhiere a las mercancías como una objetividad espectral. También usa la metáfora de "**gelatina** del trabajo humano indiferenciado" (Tomo I, Vol.I, p.47, 72, y 82). Después habla de "**cristalizaciones**", es decir de algo fijo y natural pues el cristal es algo físico. Marx se refiere a la "**cristalización** de la sustancia social común" (Tomo I, Vol.I, p.77). Asimismo escribe "trabajo abstractamente humano **materializado** y **objetivado**" (Tomo I, Vol.I, p.47 y Grundrisse, Tomo I, p.63) como algo negativo (pues esta "materialización" y esta "objetivación" sucede a espaldas de los productores). **Esa "materialidad" y esa "objetividad" –insistimos- no constituyen precisamente un sinónimo de la cientificidad del marxismo...**

Por otra parte utiliza la expresión "tiempo de trabajo **solidificado**" (Tomo I, Vol.I, p.49). A su turno identifica a los "valores" con "**cosas** de igual sustancia, expresiones **objetivas** del mismo tipo de trabajo" (Tomo I, Vol.I, p.53). Además emplea la expresión "la **fijeza** de las formas sociales" (Tomo I, Vol.I, p.92). Por otra parte contrapone "la fuerza de trabajo en **estado líquido**" al "trabajo **solidificado** (cuando pasa a la **forma objetiva**)" (Tomo I, Vol.I, p.63). Nuevamente utiliza la expresión "valores como meras **envolturas materiales**" (Tomo I, Vol.I, p.90), "valor **corporificado**" (Tomo I, Vol.I, p.63), valor como "**crisálida** social" (Tomo I, Vol.I, p.131), componentes del valor que se **petrifican**" (Tomo III, Vol. 8, Cap.XLVIII, p.1054).

Entonces, fíjense: "objetividad", "gelatina", "cristalización", "materialización", "solidificación", "fijeza", "coágulo", "petrificación", etc., etc. La utilización por parte de Marx (alguien sumamente meticuloso a la hora de elegir los términos de su discurso crítico) de todas estas metáforas e imágenes (pues son sólo eso: metáforas, no volvamos a repetir los errores que se cometieron cuando se interpretaron las metáforas de la "base" y la "superestructura" como conceptos científicos...), apunta a proporcionar la idea de que **el fetichismo expresa algo quieto, algo muerto, algo que no se mueve, que está duro y por eso se transforma en "objetivo" y "material"**. Mientras que Marx, **por contraposición con el valor, el dinero y el capital, dirá que el trabajo humano, la fuerza de trabajo, es algo vivo, algo que se mueve, algo que no está solidificado, algo que está en estado líquido y fluido. No es algo cristalizado ni muerto**. De ahí la importante metáfora de "la **sangre**" de la fuerza de trabajo viva y "el **coágulo**" del trabajo pretérito, muerto, cristalizado. **La sangre como sinónimo de la vida por contraposición al valor, al dinero y al capital como sinónimo de la muerte**, como sinónimo de algo cristalizado, petrificado e inmóvil. Hay que atender a esas

metáforas y reflexionar detenidamente sobre ellas en la problemática del fetichismo para poder comprender a fondo este proceso de doble inversión que abarca tanto la dimensión subjetiva como la clave para entender la teoría marxiana del valor.

Mientras que el trabajo vivo es entonces algo que está abierto porque a partir de la creación que genera su propia actividad abre la perspectiva a todo un mundo nuevo por él creado; el trabajo muerto, el trabajo pretérito, el trabajo cristalizado y cosificado –es decir: el capital, que luego, por el proceso fetichista se transforma en su contrario, cobra "vida", se personifica y se vuelve un "sujeto"- es algo que cierra, que clausura la perspectiva (o al menos lo intenta). **Esto es muy importante para comprender no sólo la problemática del fetichismo sino todas las categorías de El Capital como categorías abiertas a la lucha, a las relaciones de poder y de fuerzas, en definitiva: a la lucha de clases**.

Nunca hay (a) fetichismo de una vez y para siempre, como tampoco hay (b) acumulación originaria **violenta** una vez y para siempre, como tampoco hay (c) génesis del capital a partir de las formas del valor y el dinero de una vez y para siempre, como tampoco hay (d) pasaje de la subsunción formal a la real del trabajo en el capital de una vez y para siempre, como tampoco hay (e) pasaje de la extracción de plusvalor absoluto al relativo de una vez y para siempre...

¡¡¡ NO !!! Todos estos procesos están abiertos a la disputa, al "tironeo", a la "pulseada", a la relación de poder y de fuerzas, a la lucha entre un polo y su otro polo contradictorio (pues el capital es una relación entre dos polos idénticos y contradictorios al mismo tiempo, según vimos la clase pasada). No hay que confundir la exposición lógica –que, según el epílogo de 1873 a El Capital, generaba "la impresión de ser una construcción apriorística"- con la historia real. En la historia real todas estas categorías y procesos sociales son **relaciones abiertas a la lucha que no se dan nunca de una vez y para siempre**. Periódicamente, casi diríamos diariamente, el capital debe luchar y volver a luchar por reproducirse y transformar el trabajo vivo en algo muerto y cristalizado, lo fluido en algo sólido y petrificado, las relaciones interhumanas vivas en relaciones reificadas y cosificadas, las necesidades humanas en demandas mercantiles (de valor y de dinero), etc.etc. **El capital necesita día a día expropiar, desarticular, desconectar, desarmar y cosificar a su polo contradictorio para volver una y otra vez a disciplinarlo, incorporarlo, subordinarlo y subsumirlo (tanto formal como realmente). El fetichismo es un proceso en funcionamiento permanente**, es una fetichización permanente. No termina nunca, como supondría una lectura mecánica de El Capital según la cual todos estos procesos se dieron una vez en forma "extraeconómica" y luego "la economía" habría pasado a funcionar de manera automática, regular y aceitada y por lo tanto debería ser estudiada por las "leyes económicas objetivas". En ese caso todas las categorías y procesos que describe y explica El Capital estarían cerrados y **serían completamente independientes de la lucha de clases** (ya que ésta última sólo se expresaría en la llamada "superestructura" política...). En ese **caso la economía marcharía por sí misma al margen de la lucha de clases** y así se explicaría que según esta visión El Capital se transforme en un simple "tratado «rojo» de economía"...

Por otra parte, el proceso fetichista no es un fenómeno únicamente subjetivo y mucho menos un simple "engaño de la percepción" sino que tiene su anclaje sociohistórico en las relaciones de producción y allí se ubica la gran diferencia de Marx con el iluminismo, con esta tradición de pensamiento burgués del siglo XVIII con la cual muchos han asociado a Marx.

¿Marx como iluminista..., Marx como continuador de la ilustración...? Habría que discutirlo muy a fondo. Pero lo que no cabe duda es que el Iluminismo es el

pensamiento de la revolución burguesa (europea) por excelencia. Es cierto que en Marx hay un conjunto de metáforas provenientes de la ilustración y es muy probable que El Manifiesto Comunista esté armado sobre una matriz cultural que es claramente deudora de la Ilustración. Por ejemplo, Marx dice allí que "La burguesía **ha despojado de su aureola** a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto [...] La burguesía **ha desgarrado el velo** de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares y las redujo a simples relaciones de dinero. La burguesía **ha revelado** que la brutal manifestación de fuerza de la Edad Media, tan admirada por la reacción, tenía su complemento natural en la más relajada holgazanería". (El Manifiesto Comunista, p.36). Al utilizar esas expresiones seguramente Marx, en un período histórico sumamente optimista (pocas semanas antes de la revolución continental de 1848), tenía una confianza en la posibilidad de expandir "la luz de la razón" y de que la modernidad desgarraría "el velo" de las tinieblas medievales y/o precapitalistas.

Sin embargo, su visión de esta problemática se torna muchísimo más matizada en El Capital cuando plantea por ejemplo que "Traslademonos de la **radiante** ínsula de Robinson [Crusoe] a la **tenebrosa** Edad Media europea. [...] La prestación personal servil se mide por el tiempo, tal cual se hace con el trabajo que produce mercancías, **pero ningún siervo ignora** que se trata de fuerza de trabajo personal [...] El diezmo que le entrega al cura es más **diáfano** que la bendición del clérigo [...] El caso es que las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y **no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre cosas**, entre los productos del trabajo". (Tomo I,Vol.I, p.95). Evidentemente allí expresa una concepción radicalmente crítica de la clásica oposición iluminista entre la "oscuridad" y las "tinieblas" medievales y la "radiante" modernidad. Y si vuelve a emplear las mismas expresiones que en El Manifiesto Comunista ahora lo hace de manera completamente irónica.

Porque hay más ocultamiento y "velos ideológicos" en la modernidad fetichista que en la edad media. Esta constatación del Marx de El Capital no implica que en la edad media se viviera bien, al contrario, pero allí estaba claro, se veía al dominador. En la modernidad capitalista en cambio aparece toda una serie de mediaciones...Sobre la explotación, por ejemplo, uno puede tener intuiciones, sentirla diariamente, "palparla", "respirarla", "sufrirla", pero explicarla directamente resulta muy complicado. ¿Por qué? Porque se ven las consecuencias pero el proceso no se ve, no es observable, está oculto, está recubierto de toda una serie de mediaciones mistificadoras y encubridoras. Por eso resulta tan importante esta idea de que el fetichismo es un fenómeno social e histórico que está en la realidad misma, no es una ilusión subjetiva que se puede solucionar, como piensa mucha gente bien intencionada, únicamente con la educación. Esa idea más que ingenua sí que es iluminista...

Entonces el fetichismo es un proceso social en el sentido que no depende de las opiniones individuales. Marx plantea que por más que uno lo comprenda no por ello se anuló el fenómeno. Su raíz es social y hasta que no se modifique la sociedad que lo engendra no se podrá superar ni anular por decreto. Luego, ¿dónde encontramos el fetichismo? ¿Sólo está en la conciencia subjetiva? No, ahí se expresa, incluso podríamos decir –como plantea por ejemplo León Rozitchner- que no sólo se expresa en el plano de la conciencia sino inclusive en un nivel más profundo del sujeto, debajo de la conciencia subjetiva, en la afectividad...

Pero su raíz no está sólo ahí, está además en la ontología social de la sociedad mercantil o sea en el tipo de identidades que estructura una sociedad basada en el mercado. ¿Cuáles son? Bueno, Marx comienza el capítulo primero de El Capital hablando de productores independientes de mercancías (p.i.d.m.), que tienen entre sí

una relación de ajenidad e independencia recíproca. Cada uno sólo se relaciona con los demás a través de la mediación del intercambio de sus mercancías, de allí que éstas adquieran propiedades "mágicas" (a través de la personificación) pues son ellas las únicas que relacionan a los seres humanos entre sí. Esa es la raíz social que explica porqué los sujetos sociales le atribuyen a ellas características que en realidad les pertenecen a ellos. ¿Por qué sólo se relacionan entre sí gracias a las mercancías? Pues porque no planifican sus respectivos trabajos. Cada uno realiza trabajos particulares y privados **que recién se socializan en el cambio**, *post festum*, a posteriori, de manera indirecta. Los productores privados y ajenos entre sí recién toman conciencia que cada uno de sus trabajos privados eran parte del trabajo social global cuando intercambian sus trabajos invertidos y materializados en las mercancías. Allí, **en esta particular "sociabilidad" –indirecta y a posteriori- del trabajo** humano en condiciones mercantiles reside la raíz histórica del fetichismo y su doble inversión (un fenómeno que Marx aún no había descubierto en 1844).

Los sujetos terminan atribuyendo a las cosas características que son propias (las cosas se pueden intercambiar porque "tienen valor" –piensan ellos- en lugar de visualizar que lo que ellos intercambian son partes de un trabajo social global, sólo que este trabajo social se ve como "social" recién en el intercambio de mercancías, por eso la capacidad de integrar al conjunto de la sociedad aparece como una propiedad "objetiva" y "material" perteneciente a las cosas mismas, a la mercancía, al valor, al dinero y al capital, y no como algo que en realidad pertenece a los sujetos sociales. Todo este mecanismo mercantil opera **a espaldas** de los sujetos **coaccionándolos** de manera que ellos **no controlan** sus condiciones de vida, éstas se han autonomizado y ls obligan y los subordinan a ellos, sus creadores...).

Uno rápidamente podría pensar que eso ya no tiene validez porque hoy en día ya no hay artesanos individuales. Entonces <u>El Capital</u> es algo que quedó recluido en la historia, donde cada productor es propietario de su propio trabajo y después va el sábado al mercado y lo intercambia con el otro productor propietario de su propio trabajo (que ni siquiera alquila la capacidad de trabajo de un empleado... porque en el capítulo uno todavía no apareció la relación de [capital-fuerza de trabajo]). Cada uno trabaja, vende y consume él mismo. Uno podría decir que esto ya no sucede más en el capitalismo actual. La teoría del valor ya no tendría sentido para nuestra sociedad, sería algo histórico, perteneciente a la historia de las ideas.

Nosotros en cambio creemos que se podría entender esto que cuando Marx nos habla de "productores independientes de mercancías" (p.i.d.m.) en una "relación de mutua ajenidad recíproca" no nos está hablando del artesano medieval aislado, nos está hablando de unidades productivas modernas que entre sí tienen una relación de competencia y por eso no controlan las relaciones sociales ni la planifican racional y democráticamente (sí planifican monopólicamente hacia dentro de sus unidades pero no entre sí, en la competencia entre ellas). Y esa unidad productiva puede ser una empresa o una firma multinacional con sede en veinticinco países, ¡no es entonces un artesano individual!. Por razones de método –que, insistimos, en su exposición lógica va de lo abstracto a lo concreto- él hace abstracción. Ya vimos lo que era la abstracción: separar, fijar algo lo más simple posible... Entonces Marx llega por abstracción a esa última unidad que es el "productor independiente de su propia mercancía" (p.i.d.m.). **Pero de los que nos está hablando no es de un artesano medieval, de un tipo de sociedad que quedó cancelada en la historia. Está hablando de la sociedad capitalista más desarrollada.**

Por eso <u>El Capital</u> no nos habla del siglo XIX solamente. Esos "productores independientes de mercancías" (p.i.d.m.) pueden ser inmensas unidades productivas

capitalistas expresadas de manera abstracta que tienen entre sí una relación como las "mónadas" de Leibniz. Nuevamente nos "chocamos" con las metáforas de Marx. Leibniz era un pensador pre kantiano que había estructurado toda una visón de la realidad basada en sustancias mútuamente excluyentes entre sí que no tienen ninguna relación. Ahora bien, decía Leibniz: ¿por qué las sustancias no se chocan si no tienen ninguna relación entre sí? Pues porque Dios hizo toda una armonía cuando creó el mundo de manera que ninguna sustancia se iba a chocar entre sí. Una armonía preestablecida. (Bertrand Russel ha sugerido que cuando Leibniz hablaba de Dios como creador de la "armonía preestablecida" entre las sustancias ajenas entre sí estaba utilizando sólo una imagen metafórica. Habría que investigarlo). Lo que a nosotros nos interesa aquí es el particular tipo de ontología social que dibuja con su imagen –metafórica o no- Leibniz.

La cuestión es que este mismo tipo de estructura social donde hay sustancias, mónadas, productores independientes de mercancías (p.i.d.m.), **mutuamente excluyentes pero que no se chocan** uno la podría asociar con la célebre "mano invisible" de Adam Smith. La "armonía establecida" por Dios de Leibniz es la "mano invisible" de Adam Smith, es decir, **alguien a espaldas de los sujetos (Dios o el Mercado) arma la sociedad y los sujetos tienen que ir subordinándose -para no chocarse- a ese proceso**, y además **los sujetos no se comunican entre sí**, son ciegos, sordos y mudos (Leinbiz decía metafóricamente que las sustancias "no tienen ventanas" porque no pueden comunicarse entre sí). **Se comunican únicamente a través del mercado y del intercambio de mercancías**, no hay una comunicación directa sino que se comunican el día del mercado donde intercambian sus trabajos privados a través de sus mercancías. Las mercancías son "las ventanas" de estos p.i.d.m. = mónadas. Por eso asumen características mágicas.

Allí, en esa estructura social, en esa ontología social, reside la clave del fetichismo y eso explicaría que sin la teoría del fetichismo no se puede comprender a fondo la teoría del valor en El Capital. Porque justamente lo que hace **el valor** a nivel social en una economía mercantil capitalista es **regular en forma a posteriori, de modo indirecto**, todo el trabajo social global de una sociedad distribuyéndolo en las distintas ramas de producción **a espaldas** de los mismos productores. No se regula a priori (antes del intercambio) sino a posteriori (después del intercambio) por eso se desperdicia trabajo social: algunos ganan, otros pierden, pero en conjunto no se planifica desde el inicio (antes de producir y de intercambiar) cuánto necesita la sociedad en cada rama de producción. Todo el mecanismo regula el orden social de manera indirecta, autónoma, **sin control racional**, **a espaldas de los hombres,** imponiéndoles a ellos una disciplina mercantil coactiva a la que deben adaptarse si no quieren ir a la quiebra y a la miseria. El valor de las mercancías parece tener "vida propia" a tal punto que termina regulando todo el orden social.

Por eso dice Marx, atribuirle a las mercancías características humanas, la cosificación, no es un error de cada uno solucionable únicamente a través de la educación sino que responde a un proceso real donde **los sujetos no se relacionan sino a través de ese medio** mercantil. Por eso creen que ese medio tiene esa característica mágica capaz de relacionarlos.

El presupuesto histórico que está planteando Marx es la división social del trabajo, en una sociedad imaginaria donde todos trabajamos y hay una colaboración -más allá de que tengamos un jefe al cual rendirle tributo o no- pero hacemos una división planificada de lo que estamos haciendo y nos dividimos el trabajo, todos trabajamos y todos consumimos, etc.,etc., en ese particular ontología social no se daría el proceso fetichista. Quizás habría otro tipo de dominaciones, pero no habría fetichismo

porque la sociedad regularía a priori (antes de producir, de distribuir, de intercambiar y de consumir) qué se produce, cuánto y cómo se distribuye. Los sujetos sociales se comunicarían de antemano, no a través del intercambio sino incluso antes de producir. Y antes de distribuir lo que produjeron. En esas condiciones habría una planificación social, no habría una regulación a espaldas de los agentes sociales, autónoma, cosificada, irracional.

La cuestión es que en la sociedad mercantil capitalista no se da este proceso. Hay división del trabajo y cada rama productiva funciona autónoma de las demás y **todo el mecanismo ha escapado al control**. Esa comparación con los modos de producción anteriores la analiza Marx en El Capital.

¿El fetichismo existía antes de la sociedad mercantil o no? ¿Hubo siempre fetichismo en la historia? Marx intenta defender la idea de que no y si hubo fue en una medida infinitamente menor en comparación con el capitalismo. Entonces, en la comparación, Marx remite como ejemplos a sociedades anteriores. Allí dice: "Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, **se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción**" (Tomo I, Vol.I, p.93). Entre los ejemplos que Marx analiza figuran el modo de producción predominante en la Edad Media europea, el tipo de producción que se daría si fuese real el ejemplo arquetípico de sociedad presupuesta por la economía política (las "robinsonadas"), la forma del trabajo colectivo y directamente socializado que se da en "la forma natural y originaria del mismo que se encuentra en los umbrales históricos de todos los pueblos civilizados" (aquí –en El Capital- menciona la propiedad común de la tierra eslava, rusa, romana, germana, celta e índica, análisis que desarrolla con mayor amplitud en los Grundrisse) y finalmente, una hipotética sociedad poscapitalista: "una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social" (Tomo I, Vol.I, p.96). Esa distinción **históricamente específica** es la que se niega a realizar la economía política al pretender eternizar las relaciones sociales mercantiles.

En este tipo de sociedades anteriores a la producción generalizada de mercancías no habría habido supuestamente fetichismo, pero esa ausencia no se origina en que sus habitantes "pensaran bien" y en la sociedad actual "pensamos mal". La razón de la diferencia reside en la ontología social, en el tipo de estructura social que caracteriza a la sociedad mercantil. En las sociedades previas: ¿no existía el valor mercantil y por lo tanto el fetichismo? Sí, existía el valor. Su desarrollo histórico recorre un largo itinerario que no nace con el capitalismo, **pero** estas relaciones de valor y mercantiles siempre se ubicaban en los poros de la sociedad, en los bordes, nunca en el centro. Eran relaciones subordinadas, no subordinantes. El valor existía, también existía la mercancía (en Grecia, por ejemplo, ya en el siglo V a C., el célebre "siglo de Pericles" había dinero...), **pero el núcleo central produciá para el consumo**. Sólo se intercambiaba lo que sobraba, el excedente. Lo que antes era predominante –la producción para el consumo donde predomina el valor de uso sobre el valor- en el capitalismo está subordinado y viceversa. Es cierto que existieron formas de capital antes del capitalismo. Por ejemplo Jacques Legoff en su Mercaderes y banqueros en la Edad Media señala que el capital prestamista nace en Europa occidental en el siglo XI (d.C.). ¡Mucho antes que naciera el capitalismo!. **Pero estos mercaderes y estos prestamistas eran marginales y secundarios**. En el capitalismo pasan a ser los hegemónicos porque tiñen con su color –el sucio y sangriento color del dinero- al conjunto social. Se produce

esta inversión que, como ya vimos, Marx expresa con la pareja categorial de "presuponer-poner" que adopta de la Ciencia de la Lógica de Hegel.

Entonces fetichismo en el sentido de atribuirle una propiedad "mágica" a un objeto (por ejemplo, un totem) y religión (en el sentido de presuponer –de manera invertida- que una creación humana es en realidad "el padre" del género humano, un ente objetivo todopoderoso frente al cual el sujeto tiene que arrodillarse e implorar), esos dos procesos, existen desde hace mucho tiempo, muchísimo tiempo. Quizás no sepamos con certeza desde cuando, pero sí muchísimo tiempo antes del capitalismo. **Pero no con este sentido específico que analiza Marx, asentado en la producción mercantil, en la ontología social basada en el trabajo abstracto, socializado de manera indirecta, *post festum*, a posteriori del cambio de mercancías, a espaldas de los productores**. Por eso todo el capítulo del fetichismo de la mercancía en El Capital apunta a demostrar que el fetichismo, la inversión dualista entre sujeto y objeto, el atribuirle características "objetivas" inmodificables a realidades sociales totalmente modificables, no es consustancial a "la naturaleza humana". **El fetichismo, según Marx, no está en el corazón del hombre. Es un producto histórico. No está en la esencia humana** (problema que analizaremos en la clase siguiente).

Por otra parte, volvamos por un momento sobre el problema de la lógica presupuesta en la teoría del fetichismo. Recordemos nuevamente la importancia de haber estudiado la superación histórica que realiza la lógica dialéctica basada en las relaciones frente a las lógicas sustanciales atributivas basadas en la forma [S es P], compartida tanto por la lógica formal aristotélica (y leinbiziana) como por la lógica trascendental kantiana. Insistimos: **recién al llegar a este punto de nuestro seminario**, cuando estudiamos el fetichismo como proceso histórico que según El Capital de Marx está en el fundamento mismo de la sociedad mercantil (y por lo tanto en la categoría de "valor" y en la teoría del valor...) podemos advertir **lo imprescindible que era estudiar previamente la génesis histórica de la lógica dialéctica hegeliana y el método dialéctico marxiano**.

¿Por qué? Porque para explicar críticamente el fetichismo no nos sirve la lógica [sujeto-predicado] o [sustancia-accidente] o [S es P], porque esa lógica presupondría que a un "sujeto" le corresponde un "predicado", es decir, que "una cosa" tiene tal "propiedad": **la mercancía** [S] **tiene valor** [P]**. ¡Ese es precisamente el punto de vista de la economía política que Marx pretende desmontar!**

Para poder explicar el fetichismo tenemos entonces que **dar cuenta de las relaciones** en la que está inscripta la mercancía, en las cuales se la produce. Por eso –al menos esa es nuestra modesta opinión- no era una pérdida de tiempo abordar previamente el escabroso bosque de la lógica, porque sólo a partir de esa lógica de relaciones (la lógica dialéctica) se puede explicar y criticar el proceso fetichista de la economía política.

Nos queda como tarea entonces analizar cómo se produce la siguiente inversión: (a) el carácter social del trabajo (de los **sujetos** sociales) se proyecta a partir del fetichismo como el valor de las mercancías (de los **objetos**), (b) la relación entre los productores-propietarios independientes de mercancías (p.i.d.m., que no son simples artesanos...) y el trabajo social global se proyecta a partir del fetichismo como relación "autónoma" entre las mismas mercancías, y finalmente (c) la igualdad de todos los trabajos se proyecta como la igualdad de los valores de las mercancías.

A éstas últimas las podemos intercambiar porque supuestamente todas tiene "objetivamente" valor, pero en realidad las podemos intercambiar porque todas son parte del trabajo social global. Pero eso no se ve desde la experiencia inmediata, desde "el mundo de la pseudoconcreción" (en palabras de Karel Kosik), sino que se nos

aparece como una propiedad de las mismas cosas. La cantidad de trabajo (que es TTSN- el tiempo de trabajo socialmente necesario) se proyecta como cantidad de valor (valor de cambio) y el carácter útil del trabajo global de toda la sociedad se proyecta como valor de uso de las mercancías, el trabajo social global (el trabajo abstracto) se proyecta como valor de las mercancías.

¿Cómo acabar entonces con este monstruoso proceso fetichista que oprime al hombre moderno? ¿Solamente con "la luz de la razón" como pensarían los ilustrados del siglo XVIII? ¿Solamente con "la objetividad científica y la prescindencia de toda ideología" postulada por los positivistas del siglo XIX? La respuesta –una respuesta no sólo teórica sino también política- de Marx en El Capital es otra: "**El descubrimiento científico** ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, **pero en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad** que envuelve a los atributos sociales del trabajo" (Tomo I, Vol.I, p.91).

En consecuencia sólo se podrá acabar con el fetichismo superando la sociedad que lo engendra y lo multiplica a niveles inimaginables día a día. Esa superación práctica no se produce en la pura actividad científica sino en la lucha de clases (a la cual debe contribuir el científico desde el campo teórico pues él también forma parte de esa lucha que atraviesa cada una de sus categorías, cada una de sus herramientas). Su instrumento es la revolución anticapitalista. El principal desafío para la teoría social crítica consiste entonces en cuestionar el orden social fetichista en el terreno de las ideologías para fundamentar este proyecto político y convertirlo en hegemónico. Una gran tarea todavía pendiente que sin duda necesita el aporte de todos nosotros.

Fetichismo, alienación y teoría del valor [II]

A continuación intentaremos abordar sintéticamente un conjunto de problemas de la teoría marxista habitualmente analizados como si no tuvieran entre sí ningún punto en común: la relación entre teoría del fetichismo y teoría del valor, la relación entre teoría del fetichismo y teoría de la alienación, la "confusión" de la economía política entre materia y forma social, la relación entre la lógica de las relaciones, las categorías y la crítica al fetichismo. Al abordar cada uno de estos problemas, intentaremos encontrar el hilo rojo que los une íntima e inseparablemente a lo largo del discurso crítico de Marx. Como uno de los componentes centrales de la teoría (crítica) de la historia consiste en volver sobre sus propios pasos y explicitar ideológicamente la historia de la propia teoría, intentaremos –aunque sea brevemente- contextualizar algunos de estos debates tal como se dieron en la década del '60.

En la clase anterior partimos de que la teoría marxiana del fetichismo tal como está expuesta en El Capital aborda dos tipos de problemas al unísono como parte de un mismo proceso: estudia la "objetividad espectral" del valor mercantil y, **al mismo tiempo**, la "subjetividad espectral" que resulta de ese proceso. Expresado en el lenguaje clásico de la filosofía, esta teoría estudia al "ser" y a la "conciencia del ser", o sea, al objeto y al sujeto, a la sociedad capitalista y al sujeto que emerge de ella y en ella está inmerso. La teoría marxiana del fetichismo no sólo constituye un riquísimo filón crítico para indagar en el tipo de subjetividad domesticada, subordinada, heterónoma, disciplinada, escindida, alienada y cosificada que presuponen las relaciones sociales capitalistas (la veta teórica más analizada y transitada, al menos por las corrientes no ortodoxas del marxismo) sino que además mantiene un vínculo íntimo, inmanente, inescindible con la teoría del valor. **No se puede comprender a fondo la teoría del valor** –el pilar central de El Capital- **si no se comprende la teoría del fetichismo**.

A su vez planteamos que la emergencia del fetichismo constituye un fenómeno esencialmente histórico. No está en el corazón del hombre, no es consustancial al ser humano el hecho de otorgar a las mercancías características "mágicas". Esto es un fenómeno estrictamente moderno. Su razón de ser es social e histórica (por eso es modificable). En ese sentido uno de los presupuestos históricos para que las cosas, los objetos, los productos del trabajo humano, se transformen en algo autónomo, separado de sus productores (y hostil a ellos ya que los subordina de manera coactiva) aparece en la historia de la modernidad a partir de la acumulación primitiva u originaria. Desde que se produce la acumulación originaria y se fractura la comunidad tradicional para que sobre sus fragmentos emerja la sociedad moderna, se separan por un lado los objetos -las condiciones "objetivas" de existencia, principalmente la tierra- y por el otro los sujetos -los trabajadores expropiados, principalmente campesinos y artesanos-. A partir de allí el sujeto quedará por un lado (desnudo y sin nada: "libre") y el objeto por el otro. Es decir que a lo largo de un largo desarrollo histórico (signado por **la violencia** y **las relaciones de poder y de fuerzas**) esos objetos, radicalmente separados de sus productores, "cobran vida", se transforman en su opuesto y se vuelven "sujetos". Aparece el capital que se convierte a partir de allí en el dueño exclusivo y en el personaje central de la escena histórica.

Vinculados entonces a la teoría del fetichismo tal como ésta es abordada por Marx en el tomo I de El Capital existen múltiples problemas. El primero de ellos reside en la vinculación que existiría entre esta teoría tal como está planteada en El Capital (tanto en

la primera versión de 1867 como en la segunda versión de 1873, ya que ésta última es la que nosotros leemos porque es "la más madura") y la teoría del trabajo enajenado o alienado tal como está planteada en los Manuscritos económico filosóficos de 1844. El otro problema, muchísimo menos transitado que el primero, hace referencia a la presencia de la problemática del fetichismo en el resto de El Capital, particularmente en el tomo III de la obra, lo cual permite apreciar hasta qué punto esta teoría engloba al conjunto del texto marxiano.

Sobre el primero se ha escrito muchísimo, caudalosos ríos de tinta (sobre todo en los años '60). Sobre el segundo mucho menos. Por eso nosotros intentaremos profundizar más en ésta última problemática que es la que atañe a una comprensión de conjunto de El Capital.

Abordando entonces el primero de estos problemas, podríamos comenzar diciendo que para la teoría de El Capital, **el origen del fetichismo reside en el trabajo abstracto**, y la categoría de "trabajo abstracto" Marx aún no la había descubierto en 1844 (recién aparece formulada en los Grundrisse de 1857-58 y en la Contribución a la crítica de la economía política de 1859 mientras que en los Manuscritos económico filosóficos de 1844 todavía no diferenciaba entre "trabajo útil" y "trabajo abstracto"). Pues entonces debemos extraer como conclusión que la teoría de la "alienación" o del "trabajo enajenado" de 1844 no es exactamente la misma teoría que la del fetichismo de 1867 y 1873.

Recordemos que según el propio Marx, la categoría de "trabajo abstracto" constituye uno de los pocos descubrimientos originales que él mismo se atribuye. Así en El Capital Marx plantea que: "He sido el primero en exponer críticamente esa **naturaleza bifacética del trabajo** contenido en la mercancía. Como **este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política** hemos de dilucidarlo aquí con más detenimiento" (Tomo I, Vol.I, p.51). También en su correspondencia señalaba que: "Los mejores puntos de mi libro son: 1) El **doble carácter del trabajo**, según que sea expresado en valor de uso o en valor de cambio (toda la comprensión de los hechos depende de esto, se subraya de inmediato en el primer capítulo); 2) El tratamiento de la plusvalía independientemente de sus formas particulares, beneficio, interés, renta del suelo, etc." (Carta de Marx a Engels [24/VIII/1867]), formulación que se repite cuando plantea que: "Es extraño que el tipo [Karl Eugen Dühring] no se dé cuenta de los tres elementos fundamentales nuevos del libro: 1) Que en contraste con todos los sistemas anteriores de economía política, que empiezan tratando como ya dados los fragmentos particulares de plusvalía con sus formas fijas de renta, beneficio e interés, yo empiezo por tratar la forma general de la plusvalía, en la cual se hallan todavía sin diferenciación todos esos elementos (como si dijéramos en solución). 2) Que, sin excepción, los economistas no han advertido un simple punto: que si la mercancía tiene un doble carácter –valor de uso y valor de cambio-, entonces **el trabajo encarnado en la mercancía también debe tener un doble carácter** [...] **Este es, en efecto, todo el secreto de la concepción crítica**". (Carta de Marx a Engels [8/I/1868]).

Ese descubrimiento, entonces, no estaba presente en los trabajos de 1844. Hay allí un punto de ruptura evidente. Pero también un punto de continuidad, porque no se puede soslayar que en la teoría del fetichismo vuelve a aparecer la problemática de "la inversión sujeto-objeto" que también estaba presente en la teoría de la enajenación de 1844. El sujeto pierde –la alienación siempre es, recordemos, una "pérdida" que en Hegel se recupera necesariamente mientras que en Marx no se recupera necesariamente- y el objeto gana aquello mismo que el sujeto pierde. Cuanto más produce el obrero, menos tiene –sostiene Marx en 1844-, cuanto más brillan los objetos, más opaco se

vuelve el mundo del hombre. Esa oposición invertida reaparece en 1867 y en 1873 cuando Marx analiza el proceso de la cosificación y el de la personificación. Hay allí entonces una evidente continuidad.

Por eso hoy resultan inoperantes -al menos eso creemos nosotros, es sólo una opinión entre muchas- las clásicas cristalizaciones "humanistas especulativas" o "antihumanistas teóricas" en relación con este tema.

Por un lado Erich Fromm en su Marx y su concepto del hombre [1961] y Rodolfo Mondolfo en su El humanismo de Marx [1964], para citar dos de los más conocidos, sostuvieron que todo lo que está expuesto en El Capital no es más que el despliegue de lo que Marx ya había planteado en 1844. En "la esencia del hombre" y su pérdida se encontraría supuestamente todo el secreto de El Capital.

Por contraposición con esta postura Louis Althusser en su "Marxismo y humanismo" [1964] (que formó parte de su *Pour Marx* [1965] [traducido al español en 1967 como La revolución teórica de Marx] sostuvo que entre 1844 y 1867 habría existido una "ruptura epistemológica", una discontinuidad radical, un cambio de paradigma (o sea, del conjunto de preguntas que articulan una reflexión).

Aunque nosotros consideramos que los términos de la misma ya no pueden ser abordados hoy de la misma manera, no por ello creemos que toda esa discusión fue nada más que un simple equívoco, una "locura", un "absurdo". No. Tenía fuertes motivos políticos, en gran medida empapados del conflicto sesentista chino-soviético, marcado asimismo por la legitimación "filosófica" que intentó hacer la burocracia jruchoviana [de Jruchov] –después del XX Congreso del PCUS de 1956 y su crítica de Stalin- de la política internacional de "coexistencia pacífica" con el imperialismo a partir del "humanismo" filosófico y del "realismo sin fronteras" (Roger Garaudy *dixit*). El PCUS (Partido Comunista de la Unión Soviética) necesitaba legitimar teóricamente su "apertura" al mundo occidental y su connivencia con el imperialismo norteamericano y entonces la teoría del "humanismo" le venía como anillo al dedo si era interpretada en un sentido no clasista: después de todo, pensaban ellos (los soviéticos) "todos somos humanos" (algo no muy distinto de lo que intentó hacer hacia fines de los '80 Gorbachov con su autodenominado "Nuevo pensamiento" que retomaba estas temáticas de los '60). En resumidas cuentas: de la mano de los Manuscritos económico filosóficos de 1844 y su teoría del trabajo enajenado como pérdida de "la esencia humana" se intentaba en Occidente –por ejemplo Roger Garaudy como el filósofo oficial del PC francés- *aggiornar* al stalinismo. Como reacción frente a ese *aggiornamiento*, Louis Althusser (igualmente miembro del PC francés pero simpatizante en la disputa chino-soviética de los chinos como muchos de sus discípulos que finalmente rompieron con el PC francés) arremetió contra el "humanismo" proclamando provocativamente en *Pour Marx* que "el marxismo es un antihumanismo teórico" y en *Lire Le Capital* que "el marxismo es un antihistoricismo".

De modo que por un lado los soviéticos jruchovianos, en polémica con los chinos, defendieron un humanismo supraclasista –"el hombre", más allá de la lucha de clases...-, Mondolfo y Fromm (y otros) desde posiciones liberales democráticas o desde un socialismo moderado también coincidieron en rescatar ese "humanismo" y los circuitos franceses althusserianos lo rechazaron en sintonía de algún modo con la posición china.

En medio de ese debate mundial, el Che Guevara planteó desde la revolución cubana la necesidad de construir un "hombre nuevo" y para ello apeló al humanismo marxista (entendiendo que no sólo los Manuscritos económico filosóficos de 1844 eran humanistas sino también El Capital, una interpretación que mucho le debía a sus lecturas juveniles de Humanismo burgués, humanismo proletario de Aníbal Ponce), pero lo hizo en polémica tanto con las posiciones soviéticas *aggiornadas* favorables a la

"coexistencia pacífica" con el imperialismo (que se oponían a la lucha armada en América latina) como en polémica con las posiciones más tradicionales del socialismo reformista y "humanista". Aunque al mismo tiempo, al participar en el debate cubano de 1963-64 sobre la teoría del valor y la supervivencia o no de las categorías mercantiles en la transición al socialismo, el Che polemizó con Charles Bettelheim, un economista académico francés estrechamente ligado a la línea althusseriana y simpatizante de las posiciones chinas que también participó en el debate cubano. De allí que el Che defendiera al humanismo de Marx pero desde posiciones revolucionarias, desde la izquierda, desde la lucha armada y desde el intento de construir un socialismo no mercantil, no desde una visión pacifista al estilo de Fromm o de Mondolfo ni al estilo del stalinismo *aggiornado* como sostenía Garaudy (quien estuvo en Cuba en 1962 dictando un curso de marxismo) y, obviamente, desde una clara divergencia con el antihumanismo althusseriano[5].

Por ejemplo, refiriéndose a los Manuscritos económico filosóficos de 1844, sostiene Guevara que "incluso en su lenguaje el peso de las ideas filosóficas que contribuyeron a su formación se notaba mucho, y sus ideas sobre la economía eran más imprecisas. No obstante Marx estaba en la plenitud de su vida, ya había abrazado la causa de los humildes y la explicaba filosóficamente, aunque sin el rigor científico de El Capital"[6]. Es decir que en su óptica la problemática filosófica del joven Marx carece del instrumental científico que aportará la investigación de El Capital, pero delinea ya la dirección en la que se moverá su pensamiento maduro. **Entre 1844 y 1867 habría entonces continuidad pero también ruptura**. Agregaba luego que en los Manuscritos económico filosóficos de 1844 Marx "pensaba más como filósofo y, por tanto, se refería más concretamente al hombre como individuo humano y a los problemas de su liberación como ser social". Si esta es la visión global de Guevara sobre el joven Marx, no cambiará su óptica cuando se refiera a la madurez y a su elaboración científica: "En El Capital Marx se presenta como el economista científico que analiza minuciosamente el carácter transitorio de las épocas sociales y su identificación con las relaciones de producción". Una vez caracterizado el corpus teórico de la madurez como "científico" Guevara insiste en diferenciarse de las lecturas neopositivistas y estructuralistas del marxismo afirmando que "el peso de este monumento de la inteligencia humana [se refiere a El Capital] es tal que nos ha hecho olvidar frecuentemente **el carácter humanista** (en el mejor sentido de la palabra) de sus inquietudes. La mecánica de las relaciones de producción y su consecuencia; la lucha de clases oculta en cierta medida el hecho objetivo de que son los hombres los que se mueven en el ambiente histórico". De allí que plantee que: "Marx identifica la idea de **valor** con la de **trabajo abstracto**" y si en la transición al socialismo rigiera esta ley, "tendríamos que empezar a estudiar minuciosamente los puntos flojos para tratar de tomar medidas prácticas, **a posteriori**

---

[5] Humildemente creemos –aunque esto es sólo una opinión posible- que resulta errónea la posición de Marta Harnecker (discípula, difusora y traductora de Althusser al español) cuando intenta cruzar ilegítimamente el antihumanismo teórico de su maestro con el pensamiento del Che. Intentamos demostrar lo erróneo de esta interpretación ampliamente difundida en "El Che Guevara y la filosofía de la praxis", en De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano. Bs.As., Biblos, 2000.p.189-219.

[6]Cfr. Ernesto Che Guevara: "Sobre el sistema presupuestario de financiamiento" [1964]. En Ernesto Guevara: El socialismo y el hombre nuevo. [compilación y notas de J.Aricó]. México, Siglo XXI, 1977. p.270. Para aquellos que les interese profundizar en el pensamiento teórico de Guevara, nos tomamos el atrevimiento de sugerir la lectura de dos textos fundamentales: Fernando Martínez Heredia: El Che y el socialismo. Bs.As.,Dialéctica, 1992; y Michael Löwy: El pensamiento del Che Guevara [1970]. México, Siglo XXI,1987. Estas dos investigaciones son seguramente las que mejor explicitan y desarrollan en su conjunto la pertenencia del pensamiento teórico del Che a la filosofía de la praxis.

nuevamente, y corregir la situación por tanteos sucesivos". En consecuencia, dentro del debate mundial, la posición de Guevara intentaba comprender El Capital como una obra humanista (allí estaba el punto de continuidad con 1844 y su notable divergencia con el althusserianismo) pero señalando al mismo tiempo que en los Manuscritos económico filosóficos de 1844 Marx aún no había elaborado los conceptos centrales de su crítica de la economía política. ¿Cuáles en particular, nos podríamos preguntar nosotros? Pues aquellos que daban la clave de la teoría del valor, es decir, **el trabajo abstracto** (ya que Guevara, según el párrafo citado, en su interpretación de la teoría del valor priorizaba el aspecto cualitativo de la misma identificando "valor" con "trabajo abstracto" -como también hicieron en su época György Lukács o Isaak Ilich Rubin- a diferencia de sus oponentes en la polémica cubana (como Alberto Mora) que para entender la teoría del valor priorizaban en cambio el aspecto cuantitativo de la relación entre necesidades (demanda) y oferta.

No resulta por ello casual que Althusser en *Lire le Capital*, al cuestionar a todas las corrientes "izquierdistas" –según sus propias palabras- del marxismo, dentro de la larga enumeración que hace de estas corrientes incorpore a G.Lukács, a A.Gramsci, a A.Bogdanov, a L.Trotsky, a R.Luxemburg, a F.Mehring, a K.Korsch y, finalmente, a "los pueblos del Tercer Mundo que realizan combaten políticos verdaderamente revolucionarios para conquistar y defender su independencia política y comprometerse en la vía socialista..." (Para leer El Capital, p.153). Una obvia alusión –sin mencionarlos con nombre y apellido- a Guevara y a la revolución cubana.

Así, en esos términos (dicho todo esto de manera harto esquemática, rápida y simplificada), se planteó la polémica teórica de los '60 en torno a la teoría del trabajo enajenado de 1844 y a la teoría del fetichismo de 1867 y 1873, vinculando ambas teorías con el debate del humanismo y el marxismo.

¿Qué es hoy lo que nosotros deberíamos focalizar más allá de este debate cristalizado de los '60? Fundamentalmente las líneas de ruptura y de continuidad entre la obra de Marx de 1844 y la de 1867/1873.

Este debate no fue una tontería. Marx no nació con El Capital en la cabeza. La construcción de sus categorías fue producto de un largo y esforzado trabajo ("esforzado" incluso para la propia vida personal de Marx, ya que muchísimas veces ni siquiera contaba con los medios mínimos para mantener a su familia). **Un trabajo de años**, no de un fin de semana. Entre los Grundrisse, por ejemplo, y El Capital, pasaron diez años. ¡Diez años de elaboración, diez años de investigación, no un fin de semana!. Diez años en medio de los cuales, además de pensar una y otra vez hasta el límite de la obsesión el problema del método lógico dialéctico de exposición de las categorías, Marx se dedicó a una tarea secundaria, sencilla, modesta, sin mucha importancia histórica...nada menos que fundar la Internacional (la AIT, Asociación Internacional de los Trabajadores, fundada en 1864, entre la redacción de los Grundrisse y la publicación de El Capital).

Por eso, porque Marx no nació con El Capital en la cabeza, es que su obra es abierta, no cerrada. No es un dogma circular, es una obra abierta y por eso resulta tan sugerente seguir pensándola y profundizándola hoy en día. Tiene puntos abiertos, tiene tensiones internas sobre las cuales se han apoyado las distintas vertientes y corrientes de **los** marxismos.

Uno de esos puntos abiertos, materia de debate, discusión y disputa, es la categoría de "esencia humana" que él emplea en 1844. Por ejemplo, en los Manuscritos económico filosóficos de 1844 sostiene que: "La actividad vital consciente distingue al hombre directamente de la actividad vital de los animales [...] El trabajo enajenado invierte la relación, haciendo que el hombre, precisamente porque es un ser consciente,

convierta su actividad vital, su **esencia** [subrayado de Marx], simplemente en un medio para su **existencia**" [subrayado de Marx] (Manuscritos económico filosóficos de 1844, p.600). Igualmente, señala más adelante que: "Hemos aceptado la **enajenación del trabajo**, su **alienación**, como un hecho, y lo hemos analizado. ¿Cómo, preguntamos ahora, se decide el **hombre** a **enajenar** su **trabajo**, a alienarlo? ¿Cómo puede esta enajenación encontrar su fundamento en la esencia del desarrollo humano? [subrayados de Marx]" (Manuscritos económico filosóficos de 1844, p.604).

En estos dos fragmentos centrales de los Manuscritos económico filosóficos de 1844 podemos advertir que Marx asimila "la actividad vital consciente", es decir, el trabajo, como "la **esencia** del hombre". Hay allí una antropología implícita –en el sentido restringido de una concepción general acerca del ser humano- que se sustenta en una visión acerca de "el hombre" (más allá de sus diferencias clasistas, de la clase a la que pertenece cada uno de los individuos de la sociedad) que sería común a la especie en su conjunto, a diferencia de los animales.

A partir de allí, de esta visión antropológica de 1844, Marx extrae una conclusión que bien podría señalarse como la principal conclusión de ese manuscrito: "Y así como **analizando** el concepto del **trabajo enajenado, alienado**, obtenemos el concepto de **propiedad privada**, con ayuda de estos dos factores podemos desarrollar todas las **categorías** de la economía política y en cada una de ellas, por ejemplo, el chalaneo, la competencia, el capital, el dinero, nos encontramos de nuevo con una **determinada expresión**, ya **desarrollada**, de estos primeros fundamentos" [subrayados de Marx]" (Manuscritos económico filosóficos de 1844, p.604).

Entonces, a partir de este fragmento, se podría leer la crítica juvenil de Marx a la economía política como una crítica a todas sus categorías (dinero, capital, competencia, juego de la oferta y la demanda, etc.) que se asienta sobre un suelo previo común: la noción de trabajo enajenado o alienado entendido como la pérdida (y la inversión) de la "esencia humana" (o sea, de la "actividad vital consciente"). De modo que, según esta posible línea de lectura del texto de 1844 (no la única lectura sino apenas una lectura posible...) la antropología sería la clave de explicación de la crítica de la economía política. Y, como la antropología es aquí entendida como la descripción de una **"esencia humana"** (el trabajo consciente y libre, no alienado), separada, diferenciada e incluso opuesta a su "existencia" (el trabajo forzado, asalariado, fabril), entonces, **la antropología de la esencia** (humana) se convierte, según este argumento, en **la clave de comprensión de la historia** (del capitalismo y de las categorías que lo legitiman a través del discurso "científico" de la economía política).

Que en Marx está abierta la posibilidad de entender los Manuscritos económico filosóficos de 1844 según este criterio (donde la esencia, previa a la historia, fundamenta a la historia) es un dato difícilmente cuestionable. Es cierto que no necesariamente la noción antropológica del hombre, del ser humano, debe asimilarse con una noción previa a la historia, o lo que es lo mismo, es verdad que no necesariamente la noción de un ser humano que se define en su especificidad de género como una especie que trabaja conscientemente debe ir indefectiblemente acompañada de una visión ahistórica. Todo eso es cierto. Pero también resulta prácticamente incuestionable que la utilización en el discurso marxiano de 1844 de la categoría de "esencia humana" puede abrir semejantes equívocos. Porque en la historia de la teoría social y de la filosofía, la noción de "esencia" remite y remitió habitualmente a una noción ahistórica. Porque si algo define a la "esencia", por oposición a la "existencia", es precisamente que la esencia es universal, es previa y es lo común a muchas existencias particulares. Es más, si la esencia es previa, y la existencia del hombre bajo el capitalismo –el trabajo asalariado, alienado- se define como la "pérdida" de esa

esencia...entonces, no resulta arbitrario deducir de allí que la alienación y la enajenación del hombre se definirían como una “pérdida (invertida) de la esencia” (humana).

¿Cómo resolver el enigma, el equívoco y la paradoja, según los cuales la teoría de la historia de Carlos Marx se asentaría (según su texto de 1844) en una visión esencialista (y por tanto ahistórica...)? Pues a partir de la dilucidación de la categoría de “esencia humana”. Si se acepta que ésta se define como algo previo a la historia, estamos a punto de desbarrancarnos por la pendiente resbaladiza de la metafísica (disciplina que, según los Cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci, se caracteriza justamente por concebir nociones universales fuera del tiempo y el espacio, es decir...fuera de la historia). Si en cambio concebimos a la “esencia humana” como algo absolutamente histórico, entonces, recién entonces, podríamos eludir la tentación metafísica e incorporar esa crítica juvenil a la economía política dentro del historicismo metodológico de Marx. El debate y la tensión irresuelta entre estas dos posibles líneas de lectura del texto de 1844 sigue abierto.

Donde Marx ya no deja absolutamente ninguna puerta abierta a la tentación metafísica es en un texto redactado inmediatamente al año siguiente de estos manuscritos. Se trata, obviamente, de las célebres Tesis sobre Feuerbach (1845). ¿Por qué acá se cerrarían todos las orificios abiertos, por qué acá se resolverían todas las tensiones? Pues porque allí Marx define a la esencia humana del siguiente modo: “Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia **humana** [subrayado de Marx]. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, **el conjunto de las relaciones sociales** [subrayado nuestro]. (Tesis VI sobre Feuerbach).

Entonces, si la “esencia humana” (que Feuerbach concebía, según la visión crítica del Marx de las Tesis sobre Feuerbach como «género», como una generalidad interna, muda, que se limita a unir **naturalmente** los muchos individuos [subrayado de Marx] (Tesis VI sobre Feuerbach)) se convierte en el discurso marxiano a partir de estas tesis en un equivalente del conjunto de las relaciones sociales, y como las relaciones sociales son necesariamente históricas, en consecuencia la “esencia humana” se transforma en algo absolutamente histórico. Queda a partir de allí cancelada la posibilidad de leer la antropología marxiana como algo previo y separado de la existencia histórica, como una norma transhistórica que valdría para todos los modos de producción. Es por eso que se ha señalado a las Tesis sobre Feuerbach como un punto de inflexión en el desarrollo genético de la construcción de las categorías marxianas. No casualmente las corrientes historicistas del marxismo (Gramsci, Lukács, Korsch, etc.) han partido habitualmente de estas tesis de 1845 para profundizar en la filosofía de Marx, en lugar de hacerlo a partir del prólogo de 1859 a la Contribución a la crítica de la economía política (donde figura la conocida metáfora, que más adelante analizaremos, de la “base” y la “superestructura”. Un texto que, sin embargo, nunca es soslayado por ninguno de estos autores).

De todas maneras, si bien es cierto que las Tesis de 1845 marcan en esta temática un punto de inflexión, ello no implica que exista en la obra de Marx (al menos, desde nuestro punto de vista) un corte absoluto, una discontinuidad radical, una “ruptura epistemológica”[7] (Althusser *dixit*..., siguiendo al epistemólogo Gaston Bachelard).

---

[7] ¿A qué aludimos cuando hacemos referencia a la supuesta “ruptura epistemológica”? Como ya señalamos, dicho concepto fue el eje de las provocativas tesis althusserianas de los ’60 (que luego el mismo Althusser fue moderando hasta llegar en 1974 en su Elementos de autocrítica a relativizar esa supuesta *coupure epistemologie*). Sucede que como la categoría de “esencia humana” pertenecía al corpus teórico de Ludwig Feuerbach, Louis Althusser insistió en que esos textos marxianos juveniles –de 1844- no eran “marxistas” en sentido estricto, porque estaban moldeados a partir de otra problemática, de otro tipo de preguntas. Las preguntas de Marx –siempre según Althusser- giraban entonces, en 1844, en torno

Porque si bien las tesis rompen con toda posibilidad de interpretar al trabajo humano a partir de una noción esencialista apriorista, normativa y ahistórica, al mismo tiempo no se puede desconocer que en El Capital reaparece exactamente esa misma antropología expuesta en 1844. ¿En qué parte? Fundamentalmente en el capítulo V del Tomo I (Tomo I, Vol.I, p.216 y siguientes...), cuando Marx vuelve a recurrir a esta comparación antropológica entre el hombre y los animales que ya estaba presente en la Fenomenología del espíritu de Hegel (particularmente en su célebre "dialéctica del señor y el siervo") y en sus Manuscritos económico filosóficos de 1844. Esa contraposición, que en Hegel se daba entre el deseo animal (el de satisfacer las necesidades inmediatas) y el deseo específicamente humano (el de "reconocimiento") y que en el Marx de 1844 se planteaba entre las necesidades compartidas por el hombre y el animal (comer, dormir, copular, etc.) y la capacidad de crear, de trabajar libre y conscientemente y modelar el objeto –la naturaleza- según las leyes de la belleza (algo específicamente humano), vuelve a aparecer en El Capital.

Allí Marx vuelve a insistir en que "Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al **hombre** [subrayado de Marx]. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. **Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja** [subrayado nuestro] es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera" (Tomo I, Vol.I, p.216). Evidentemente aquí Marx, en su plena madurez, está retomando el final de la dialéctica del señor y el siervo de Hegel donde el autor de la Fenomenología del espíritu señalaba al trabajo humano como aquella instancia que le permite al hombre dejar de ser una mera "conciencia" (objetual) para transformarse en una "autoconciencia", es decir en un sujeto. O sea, el principal aporte de la Fenomenología del espíritu, según el Marx de 1844, ya que allí decía: "Lo más grande de la Fenomenología de Hegel y de su resultado final –la dialéctica de la negatividad, como el principio motor y engendrador- es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del **trabajo** [subrayado de Marx] y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo". (Manuscritos económico filosóficos de 1844, p.650). Una conclusión praxiológica –que concibe al hombre como naciendo **históricamente** a partir de su propio trabajo- que evidentemente está presente en esa caracterización de El Capital.

Marx retoma entonces en 1867 y 1873 ese señalamiento juvenil y ubica en la dimensión praxiológica y teleológica el "plus" que diferencia al hombre de los animales ("teleología" significa lo que remite a una finalidad, porque en ese mismo pasaje de El Capital Marx agrega que la principal característica del trabajo específicamente humano es que "realiza objetivos previamente elaborados" -es decir que no reproduce simplemente el mandato biológico de la especie, el código genético, como es el caso de los animales- y además que "está orientado a un fin" -por eso el trabajo específicamente humano es consciente, aun cuando en la sociedad mercantil capitalista este fin se desdibuja porque los sujetos no controlan sus propias prácticas cosificadas y reificadas-). En todo caso lo que introduce de nuevo El Capital es que diferencia explícitamente el trabajo concebido como característica genérica de "el hombre" (en general, subrayado por el propio Marx en su texto) del trabajo típico, específico y diferencial de la sociedad mercantil capitalista en la particular forma que asume dentro de ella. Una distinción que

---

al eje de la "esencia humana" mientras que sus preguntas en 1867 giraban en torno a las categorías de "relaciones de producción", "formación económico social", etc.

corre pareja con la distinción marxiana –que Marx recién descubre y expone en 1857- entre trabajo útil y concreto (que hubo en todas las sociedades...antes, durante y después del capitalismo) y trabajo abstracto (específico del capitalismo).

Por lo tanto entre la noción antropológica de 1844 y la de 1867 existe una discontinuidad –signada por las Tesis sobre Feuerbach- pero también existe una continuidad. No hay una linealidad absoluta (como presupusieron E.Fromm, R.Mondolfo, R.Garaudy, entre otros) ni tampoco una ruptura absoluta (como sostuvo L.Althusser y su escuela).

Así como no desaparece toda concepción antropológica en 1867 –y ello no implica recaer en la metafísica de un "ser humano suprahistórico"- tampoco desaparece el cuestionamiento a la inversión sujeto-objeto (un objeto que se personifica y "cobra vida" a costa de su creador, el sujeto humano que mediante la cosificación o la reificación se transforma en una cosa) en 1867 (primera versión alemana de El Capital) y 1873 (segunda versión alemana). En este punto preciso, el de la antropología (basada en el trabajo) y el de la inversión sujeto-objeto ("alienada" según el texto de 1844 o "fetichizada" según el de 1867 y 1873) hay evidentemente en el discurso de Marx un hilo rojo de continuidad, nunca una "ruptura epistemológica".

Sin embargo no es una continuidad lineal. ¿Por qué no hay continuidad lineal? Pues porque en el discurso de los Grundrisse, en el de la Contribución a la crítica de la economía política y en el de El Capital emerge una noción completamente ausente en los trabajos previos (incluyendo aquí desde los célebres y "humanistas" Manuscritos económico filosóficos de 1844 hasta Trabajo asalariado y capital, de 1847, utilizado muchas veces como "introducción" al pensamiento de Marx). Esa noción es, obviamente, la de "trabajo abstracto", uno de los pocos descubrimientos originales que el mismo Marx se atribuye (además de concebir al plusvalor en su forma conceptual general, independientemente de sus formas particulares de manifestarse –renta, interés, ganancia- y además de la idea que proclama la necesidad de pasar, tras la toma del poder, por un período de poder revolucionario de transición que, en el lenguaje de su época, él denominaba "dictadura del proletariado"). La noción de trabajo abstracto, de la cual depende toda la comprensión de la crítica de la economía política –según su propia expresión- marca otro punto de discontinuidad, dentro del horizonte de continuidad general.

Explorar entonces qué queda y qué se supera de la concepción antropológica de la alienación de 1844 en la crítica del fetichismo (y en la teoría del valor) de 1867 y 1873 implica en consecuencia incursionar en la especificidad historicista de esta noción. ¿Por qué "historicista"? Pues porque el trabajo abstracto se basa en una ontología social estrictamente delimitada en la historia. Una ontología social, un orden social, una estructura social (conformada por agentes –los P.I.D.M.-productores independientes de mercancías-; las relaciones sociales mediadas por el intercambio dinerario, la ajenidad recíprocamente excluyente de los P.I.D.M.; la sociabilidad del trabajo *post festum*, a posteriori –de la producción y del cambio-; la falta de control de los agentes sobre sus condiciones de existencia; la racionalidad de la parte sustentada en la irracionalidad del conjunto social, etc,etc.) que no se repite a lo largo de toda la historia. Por lo tanto, un orden social que no forma parte de "la esencia" de "el hombre" sino que pertenece única y exclusivamente a una época determinada de la humanidad.

Entonces, a partir de esta constatación (que, insistimos, recién aparece en la obra de Marx a partir de 1857) podemos advertir que el tratamiento del fetichismo (de la mercancía, del dinero, del capital, del interés, etc.) no es exactamente igual ni exactamente idéntico al tratamiento de la alienación.

¿Qué tienen en común la alienación y el fetichismo? Fundamentalmente que ambos se basan en el dualismo (por eso era –creemos nosotros- tan importante recorrer previamente la génesis histórica del método dialéctico, vía Kant y Hegel...), en la separación del objeto y el sujeto, en la escisión entre un polo y el otro. Pero no sólo se basan en el dualismo, en la escisión, en la separación, sino que además ambos fenómenos se asientan en un dualismo que no sólo separa (y enfrenta) al sujeto y al objeto sino que además invierte sus posiciones. El objeto está separado del sujeto (por eso El Capital dice en su segundo párrafo, al inicio del capítulo primero del Tomo I que: "La mercancía es, en primer lugar, un **objeto exterior** [...]" (Tomo I, Vol.I, p.43, renglón sexto del inicio de El Capital). Pero no sólo está separado, está "fuera", se ha vuelto "autónomo". Además ese objeto "cobra vida" y ocupa el lugar del sujeto, mientras éste último se vuelve una "cosa", un apéndice del objeto devenido sujeto. Ese dualismo atravesado e inficionado por la inversión está tanto en la teoría de la alienación de 1844 como en la teoría del fetichismo de 1867 y 1873.

Si el dualismo y la inversión son comunes a ambas formulaciones de la teoría marxiana, ¿cuál es entonces la diferencia entre ambas? La diferencia residiría en que, mientras en 1844 este fenómeno se derivaría de la pérdida de la esencia humana (o sea, de la enajenación del trabajo libre y consciente), una esencia humana que atravesaría toda la historia; en 1867 este dualismo y esta inversión tienen en cambio necesaria e indefectiblemente una marca histórica que expresa su acta de nacimiento (¿y muerte?): la sociedad mercantil capitalista. Si bien, como ya dijimos, en 1867 no desaparece toda concepción antropológica, sí desaparece toda remisión del dualismo y la escisión invertida a una "esencia". ¿Qué instancia discursiva y teórica reemplaza ese lugar en el pensamiento de Marx? Pues la explicación que remite este proceso a un determinado y específico tipo de organización social que regula la distribución del trabajo social global de la sociedad a partir de los tanteos posteriores al intercambio (un fenómeno que sucede a espaldas de los agentes sociales, por lo tanto ocurre sin su control racional y que sólo puede darse en un período histórico donde están generalizadas las relaciones del cambio y el trabajo ha perdido sus cualidades irreproductibles –como sí tenía el trabajo de oficio del artesano medieval, por ejemplo-).

Esta "novedad teórica" que introduce en la concepción no sólo del valor (teoría que, dicho sea de paso, ni Marx ni Engels aceptaban en 1844...) sino también de la alienación y el fetichismo, remite a una pareja de categorías o de distinciones analíticas que no estaban delimitadas ni teorizadas precisamente en 1844.

¿Cuáles son estas distinciones analíticas? La de "fuerzas productivas" y la de "relaciones de producción", analizadas ya desde La Ideología Alemana y la Miseria de la filosofía pero expresadas con mayor nitidez en el famoso prólogo de 1859 a la Contribución a la crítica de la economía política de 1859. ¿Por qué? Pues porque cuando Marx distingue "trabajo útil y concreto" de "trabajo abstracto", así como cuando distingue "valor de uso" de "valor" está operando con estas distinciones analíticas.

Las "fuerzas productivas" remiten a la relación del ser humano con la naturaleza –a través de la mediación del trabajo que se expresa cuantitativamente a través de su grado de productividad-. Pero recordemos, no obstante, que la principal fuerza productiva no reside en la tecnología ni en los instrumentos físicos de producción de ese trabajo. Ya desde la Miseria de la filosofía Marx señalaba que: "La existencia de una clase oprimida es la condición vital de toda sociedad fundada en la contradicción de clases. La emancipación de la clase oprimida implica, pues, necesariamente la creación de una sociedad nueva. Para que la clase oprimida pueda liberarse, es preciso que las **fuerzas productivas** ya adquiridas y las **relaciones sociales** vigentes no puedan seguir existiendo unas al lado de las otras. De todos los instrumentos de producción, **la fuerza**

productiva más grande es la propia clase revolucionaria" (Miseria de la filosofía, p.137).

Mientras que las "relaciones sociales de producción" remiten a la relación entre los propios seres humanos entre sí. **La relación del ser humano con la naturaleza mediante el trabajo** (el "metabolismo" lo denomina Marx, recurriendo nuevamente a una metáfora de su tiempo) **es común a todas las épocas**. Siempre el hombre tuvo que trabajar para reproducirse y hacer habitable su medio natural. Esa dimensión atraviesa todas las épocas históricas y todos los regímenes de producción. En cambio, **lo que distingue una época histórica de otra, un modo de producción de otro (concretamente al modo de producción capitalista –MPC- de todos los demás) son las relaciones sociales de producción**.

La historicidad específica y diferencial del capitalismo (¡¡nada menos que aquello que Marx perseguía en su elaboración de El Capital, **su gran objetivo político**: demostrar que no siempre hubo capitalismo y que por lo tanto... no siempre tendrá que haberlo en el futuro!!) no remite a la relación hombre-naturaleza sino a la relación entre los mismos seres humanos entre sí. Por eso ese historicismo metodológico se asienta no tanto en el desarrollo de las fuerzas productivas sino más bien en las relaciones sociales de producción. **Todas las categorías de El Capital (mercancía, valor, dinero, capital, etc.) se explican a partir de estas relaciones**. No remiten a la naturaleza sino a las relaciones sociales... (De todas las relaciones que analiza la obra, obviamente la más importante es la de "capital". Pues bien, esta relación tampoco es independiente de la existencia de una "clase revolucionaria", al decir de la expresión utilizada en la Miseria de la filosofía). Y por eso mismo, la teoría del fetichismo sólo es explicable a partir de las relaciones sociales (históricas) de producción, mientras que la teoría de la alienación describe un problema mucho más general, que reviste un grado de indeterminación histórica mucho mayor.

Una aclaración necesaria. Cuando señalamos que todas las categorías de El Capital se explican a partir de las relaciones sociales de producción lo que queremos significar es que tienen a estas relaciones como su contenido principal (mientras que adoptan como su presupuesto -no como su contenido principal- al grado de desarrollo de las fuerzas productivas). Ahora bien. ¿Cómo caracterizar a las "relaciones sociales de producción"? Fundamentalmente, creemos nosotros, como relaciones [ser humano-ser humano]. Las relaciones sociales de producción no son ni relaciones entre el hombre y la naturaleza ni tampoco relaciones entre el hombre y las cosas. Si las relaciones sociales están mediadas por cosas es porque esas relaciones están cosificadas o reificadas[8].

---

[8] Esta aclaración, creemos nosotros, no resulta ociosa ni redundante ya que las vertientes más "objetivistas" y "materialistas" del marxismo comúnmente han comprendido a las fuerzas productivas como una instancia analítica completamente divorciada de la clase obrera y asociada exclusivamente a la tecnología y a los instrumentos técnicos de trabajo (mientras que según Marx, como ya apuntamos, "de todos los instrumentos de producción, **la fuerza productiva más grande es la propia clase revolucionaria**"). Contrariando esta concepción de Carlos Marx, para Nicolai Bujarin -a quien Gramsci adopta en sus Cuadernos de la cárcel como pretexto para polemizar con la "ortodoxia" filosófica que cristalizó en la III Internacional tras la muerte de Lenin y fundamentalmente a partir del VI Congreso de 1928- el núcleo activo de las "**fuerzas productivas**" era homologado con "los instrumentos de trabajo (**herramientas) y la tecnología**". En ese sentido Bujarin afirmaba que "Podemos profundizar aún más el problema. Podemos afirmar que **los medios de producción determinan** hasta la naturaleza del trabajador" (Nicolai I.Bujarin:Teoría del materialismo histórico -Ensayo popular de sociología- [1921],p.126-127). Mucho después que él, pero en la misma línea "materialista" y objetivista, Louis Althusser se esforzará por demostrar que "el proceso de trabajo, como mecanismo material, está dominado por **las leyes físicas de la naturaleza y la tecnología**. **La fuerza de trabajo se inserta también en este mecanismo**. Esta determinación del proceso de trabajo por estas condiciones materiales

Por lo tanto, si tuviéramos que resumir la conclusión a la que llegamos al abordar **el primero de los dos problemas que nos propusimos discutir en esta clase**, podríamos señalar lo siguiente: en Marx existe una continuidad en torno a su concepción antropológica del trabajo y también en torno a la teoría de la inversión dualista y de la escisión sujeto-objeto (presentes ambas, tanto en 1844 como en 1867/1873) pero al mismo tiempo existe una discontinuidad en relación con la articulación entre "esencia humana" e "historia" (fundamentalmente a partir de 1845). Esta discontinuidad, enmarcada en un mismo horizonte epistemológico que en su conjunto podríamos denominar como "historicista" (porque El Capital persigue como objetivo principal distinguir qué tiene de nuevo el MPC a diferencia de los modos de producción anteriores y, eventualmente, posteriores...), se profundiza todavía más cuando Marx descubre la categoría de "trabajo abstracto" y termina de distinguir entre la dimensión analítica de "fuerzas productivas" y la de "relaciones de producción". A partir de allí la teoría del fetichismo de 1867/73 se convierte entonces en el armazón central de la teoría del valor, incorporando los elementos centrales de la teoría de la alienación (dualismo, inversión sujeto-objeto, características que adopta el producto del hombre una vez que se vuelve independiente, autónomo y "cobra vida", etc., etc.) pero delimitándolos estrictamente al radio histórico circunscripto por las relaciones sociales de producción de la sociedad mercantil capitalista.

Por lo tanto, la teoría del valor sólo se torna comprensible a partir de la concepción del carácter dual del trabajo (ya que el trabajo útil sólo produce valores de uso, no valor, ni dinero ni capital) y fundamentalmente del "trabajo abstracto". Éste último es caracterizado como trabajo social global que regula y distribuye por tanteos el trabajo del conjunto social entre las diversas ramas productivas a partir de una sociabilidad indirecta que se realiza sólo *post festum*, a posteriori, derrochando y desperdiciando trabajo social. La irracionalidad del valor entonces conjuga la racionalidad formal y mercantil de la parte con la irracionalidad del conjunto. En consecuencia, si sólo a partir del trabajo abstracto se puede comprender la regulación social del valor, y a su vez, dicho trabajo abstracto se sustenta en una inversión fetichista (atravesada por la cosificación de las relaciones sociales y la personificación de las mercancías y los productos mercantiles) el fetichismo se torna la clave epistemológica de la teoría del valor incorporando de este modo dentro de un perímetro histórico estrictamente delimitado lo que antes –en el discurso de 1844- se exponía como un fenómeno ligado a una "esencia humana" en general.

Llegado este punto lo que ahora nos quedaría por discutir es **el segundo problema en cuestión**. Si partimos entonces del presupuesto según el cual el fetichismo es la clave epistemológica de la teoría del valor al comienzo de El Capital, ¿qué queda de la teoría del fetichismo en el resto del libro? ¿Acaso el fetichismo está presente en el discurso científico de Marx únicamente al comienzo y luego "desaparece"

---

impide toda concepción «humanista» del trabajo humano como pura creación". En el mismo horizonte de sentido, Althusser enfatizaba que las relaciones de producción no son relaciones entre hombres sino "relaciones precisas entre los hombres y los elementos materiales del proceso de producción" (Louis Althusser: Para leer El Capital [*Lire le Capital*, 1965]. México, Siglo XXI, 1988.p.188 y 191). Su discípula y traductora latinoamericana, Marta Harnecker, explicitaba aun más esta lectura "materialista" y objetivista de las fuerzas productivas y las relaciones de producción cuando sostenía que "Las fuerzas productivas de una sociedad crecen , se desarrollan, se perfeccionan, en el transcurso de la historia. **y este desarrollo está determinado, fundamentalmente, por el grado de desarrollo de los medios de trabajo**". Siguiendo a su maestro, también afirmaba que "Las relaciones sociales de producción no son simplemente relaciones humanas" (Marta Harnecker: Conceptos elementales del materialismo histórico [1969]. México, Siglo XXI, 1971.p.59 y 53).

misteriosamente para dar lugar, ¡por fin!, a "la economía y a sus leyes objetivas"? Sospechamos que no.

Volvamos entonces sobre nuestros pasos para repensar el problema del fetichismo en El Capital. Del tomo I habíamos dicho que la reflexión sobre el fetichismo aparece con el título separado –en el capítulo uno- recién en la segunda edición alemana de 1873 (porque en la edición de 1867 no aparece con título propio). Recordemos que la edición de siglo XXI incluye como apéndice en el volumen tres del Tomo I (o sea al final del Tomo I) el capítulo primero de la edición original de 1867 que es distinto a lo que aparece en el libro como capítulo primero (ya que la edición de siglo XXI –traducción P.Scaron- sigue a la segunda edición alemana de 1873 donde la problemática es tratada bajo el título "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto". En la edición de 1867 todo este fragmento también está, pero intercalado dentro de un contexto más general que es el de "La mercancía".

Tomando en cuenta que existe toda una concepción y una tradición de pensamiento que le atribuye a la teoría marxiana del fetichismo una determinación y un universo del discurso puramente cultural (que remitiría únicamente a lo ideológico, al ocultamiento, a una relación imaginaria y punto) pero no intervendría en el análisis "económico" –dicho siempre entre comillas- del capitalismo en su conjunto, sería conveniente que analizáramos, aunque sea someramente, si la teoría marxiana del fetichismo también está presente en otros tramos y segmentos de la obra o si por el contrario sólo constituye un aditamento "externo" y secundario al capítulo de la mercancía.

Para dar sólo un ejemplo, en la Argentina acaba de publicarse hace unos meses un nuevo libro de Étienne Balibar (La filosofía de Marx [edición francesa de 1993]) que es prácticamente un pequeño manual entre althusseriano y neoalthusseriano –no obstante distinto a los manuales clásicos en este rubro de Marta Harnecker- escrito por quien fuera uno de los coautores del célebre Para leer *El Capital*. Es de divulgación. Allí hay una explicación de qué es el fetichismo en esta línea de interpretación. "Fetichismo" entendido como ocultamiento, como relación imaginaria de los agentes sociales con sus condiciones de existencia, que no tiene en última instancia un vínculo inmanente ni inescindible con las relaciones de producción sino que es algo más genérico. Incluso reemplaza -o es homologado con- la noción de ideología. Es decir que se entiende al fetichismo, si uno acepta al pie de la letra –algo que todavía tenemos que discutir a fondo- las metáforas del prólogo del '59 a la Contribución a la crítica de la economía política, las de "estructura" y "superestructura", como formando parte exclusivamente de la "superestructura" ideológica. El fetichismo sería entonces, según esta concepción, equivalente a la ideología. En suma, lo que hasta La Ideología Alemana Marx llamaba "la ideología"... en El Capital lo denominaría "fetichismo".

Entonces, discutiendo esta concepción habitual de la teoría marxiana del fetichismo, nosotros habíamos dicho que el abordaje marxiano del fetichismo no es una aditamento circunstancial y subsidiario del Tomo I de El Capital sino que "curiosamente"... ¡reaparece en el Tomo III también!, el más "económico" (el que más abordan los economistas neoclásicos, porque allí Marx da cuenta de las formas aparienciales del mercado capitalista).

¿Dónde volvemos a encontrar un tratamiento sistemático y explícito de esta problemática en el resto de la obra? Principalmente en el Tomo III, en el capítulo XXI (21) titulado "El capital que devenga interés", análisis que se despliega de modo todavía más detallado en el capítulo XXIV (24) del mismo Tomo III, titulado "Enajenación de la relación del capital bajo la forma del capital que devenga interés" –ambos en el volumen siete de la edición de Siglo XXI de El Capital- y finalmente en el capitulo

XLVIII (48) del Tomo III, titulado irónicamente "La fórmula trinitaria" –volumen ocho de Siglo XXI-. Éste último es quizás la mejor prolongación del subcapítulo de 1873 "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto" del capítulo primero de El Capital. Una prolongación que, si la teoría marxiana del fetichismo fuera simplemente un aditamento "cultural" o fuera nada más que un sucedáneo "maduro" de la teoría de la ideología o fuera sencillamente "un resabio feuerbachiano", no tendría absolutamente ningún sentido que reapareciera en esa parte de la exposición lógico dialéctica de El Capital. También la encontramos en el Tomo IV, en las Teorías sobre la plusvalía, en el capítulo VI inédito de El Capital y en sus borradores, en los Grundrisse.

Luego, si la teoría aparece en todos estos textos: ¿Por qué insistir entonces con esta teoría también al final de El Capital? ¿Por qué está presente tanto al comienzo como al final de la obra? ¿Por qué seguir insistiendo con la crítica de la inversión alienada de sujeto-objeto y la crítica al dualismo que confunde materia (valor de uso) y formas (relaciones sociales) si ya a esa altura de la exposición –en los Tomo III y IV- se ha superado "el coqueteo" –Marx *dixit*- con la Ciencia de la Lógica de Hegel típica del capítulo uno de El Capital (el que versa sobre el valor)? Más de tres décadas después del acalorado debate que dividió aguas en los '60 sobre "el joven" y "el viejo" Marx, estas preguntas no pueden permanecer, para nosotros, lectores de esta obra en el siglo XXI, en el vacío.

Para intentar demostrar que esa presencia de la teoría marxiana del fetichismo continúa viva en el resto de la obra podríamos comenzar leyendo un fragmento del capítulo XLVIII (48). Allí Marx plantea, respondiendo de algún modo a la pregunta sobre si hubo siempre fetichismo en toda la historia humana –como si estuviera en "el corazón de EL hombre"...- o es por el contrario un fenómeno específico del MPC, que: "En formas anteriores de la sociedad, esta mistificación económica sólo se verifica principalmente con relación al dinero y al capital que devenga interés [...]" (Tomo III, Vol.8, Capítulo XLVIII [48], p.1057). Cortamos la lectura de esta frase para aclarar que **antes del capitalismo ya había mercaderes y banqueros**. Así lo demuestra, por ejemplo, el mencionado libro de Jacques Le Goff Mercaderes y banqueros en la Edad Media según el cual en Europa occidental los mercaderes y los banqueros nacen como clase en el siglo XI (d.C.) Por ejemplo, señala Le Goff que ya "en el siglo XIII, las ciudades [europeas] están dominadas política y socialmente por los grandes mercaderes. El auge comunal no se confunde con el desarrollo de la clase de los grandes mercaderes, aunque en Génova [una de las primeras ciudades burguesas europeas], por ejemplo, la asociación de hombres de negocios, la *campagna*, pasa a ser **desde 1099** el municipio [...]" (Mercaderes y banqueros en la Edad Media, p.54). En esa época era plena Edad Media y había ya gente que prestaba dinero a cambio de un interés y esa era su profesión, su especialidad, su función social. Por lo tanto el nacimiento de la burguesía como clase –en este caso mercantil y prestamista- es muy anterior al capitalismo como régimen social predominante.

Muy bien, entonces Marx señala que: "[...] En formas anteriores de la sociedad, esta mistificación económica **sólo se verifica principalmente con relación al dinero y al capital que devenga interés**. Se haya excluida, por la naturaleza de las cosas, primero, allí donde prepondera la producción para el valor de uso, para satisfacer directamente las propias necesidades; segundo, allí donde, como en la Antigüedad y en la Edad Media, la esclavitud o la servidumbre forman la amplia base de la producción social: aquí el dominio de las relaciones de producción sobre los productores [es decir, lo "objetivo" sobre lo "subjetivo"], está ocultado por las relaciones de dominación y servidumbre que aparecen y son visibles como los resortes directos del proceso de producción". (Tomo III, Vol.8, Capítulo XLVIII [48], p.1057).

Nos parece que en este fragmento habría que resaltar que Marx dice que "aparecen y son visibles", o sea que no están ocultos... Continúa Marx: "En las comunidades primitivas, donde impera el comunismo natural y espontáneo, incluso en las comunas urbanas de la Antigüedad, es esta misma comunidad con sus condiciones la que se presenta como base de la producción, [esto se encuentra desarrollado en los Grundrisse] y su reproducción aparece como el último fin de ésta. Incluso en el sistema corporativo medieval, ni el capital ni el trabajo aparecen desligados, sino determinadas sus relaciones por el sistema de corporaciones y las circunstancias conexas con el mismo y las ideas de deber profesional, maestría, etc., correspondientes a esas relaciones". (Tomo III, Vol.8, Capítulo XLVIII [48], p.1057).

Entonces al comienzo de este capítulo Marx había dicho que la mistificación, que él asocia con la irracionalidad y con el fetichismo, tiene que ver con desligar al capital del trabajo, los dos polos de la **relación contradictoria** de "capital" ("contradictoria" y no simplemente "contraria" porque en la contradicción, recordemos, el polo opuesto está **dentro mismo de la relación**). Entonces el hecho de creer que el capital solo, sin trabajo, genera interés, desvincula los dos polos de la relación contradictoria de capital y esa desvinculación tiene un origen netamente fetichista...(esta idea según la cual el capital crece solo, sin ninguna mediación con el trabajo humano, como se supone que sucede –de modo absolutamente fetichista- con el capital depositado en los bancos que "crece solo sin que nadie lo abone" constituye la principal conclusión del capítulo XXIV [24] del Tomo III).

Entonces ahora, en el capítulo XLVIII (48) del Tomo III, agrega que antes del capitalismo, del MPC, esa no ligación de origen fetichista no se daba. Sí se produce, en cambio, de manera predominante en el modo de producción capitalista, en el MPC. Lo que no quita que no haya habido antes del capitalismo, capital, que no haya habido antes del capitalismo, mercado, que no haya habido antes que el capitalismo, mercancía. Antes del MPC hubo capital, dinero, mercado y mercancía. **¡¡Pero nunca como un fenómeno generalizado!!** Porque antes del MPC predominaba –sostiene Marx en este fragmento del capítulo 48- la producción para satisfacer necesidades humanas, por lo tanto, valores de uso. Dice entonces que allí preponderaba la producción para el valor de uso, para satisfacer directamente las propias necesidades mientras que en la sociedad mercantil capitalista las sociedades **satisfacen sus necesidades no de manera directa sino a través de la mediación del cambio y en esa mediación es donde está el secreto de la cuestión del fetichismo**. Esa es "la novedad" histórica del MPC.

Hay una mediación para satisfacer necesidades. Nunca es una satisfacción directa. ¿Por qué esa mediación? Pues porque ahí está el trabajo abstracto, el trabajo social, global, que encierra determinadas cualidades que le otorgan a las cosas –productos del trabajo- características mágicas, místicas, fantasmagóricas; y a su vez generan en los sujetos características que le pertenecen a las cosas. Personificación y cosificación.

Esa "novedad" histórica consiste en confundir propiedades naturales con formas sociales y atribuirle a las cosas –por ejemplo a la Tierra- características sociales –por ejemplo la renta-. Esa "confusión" que constituye mucho más que una simple "confusión" es específica del MPC. Esa sería **la principal conclusión de este capítulo XLVIII [48]**, estructurado fundamentalmente a partir de la distinción entre materia (que remite al ámbito de las fuerzas productivas y a la relación hombre-naturaleza) y forma (que remite al ámbito de las relaciones sociales de producción, u hombre-hombre). **Todas las categorías de la economía política giran en torno a las relaciones de producción, sin embargo el proceso fetichista desplaza su ámbito y las atribuye de modo reificado a la relación con la naturaleza**, como si la renta "brotara" de la Tierra

y la ganancia "brotara" de las características físico naturales de una máquina (devenida capital).

Dicho esto, debemos aclarar que nos quedó algo pendiente, ya que lo planteamos muy someramente. Tiene que ver con la metodología, por eso no nos cansamos de insistir con que toda la energía que depositamos e invertimos en los primeros capítulos en el problema del método no era un gasto de energía gratuito sino que era la base para aprovechar y "sacarle el jugo" a este análisis posterior. Porque en el carácter fetichista de la mercancía y su secreto Marx se explaya largamente sobre las categorías...

¿Qué son las categorías? Es un tema específico del método. Uno podría pensar: ¿que tiene que ver el método aquí? ya que Marx no lo trata acá... Según dice por allí Maurice Godelier (Racionalidad e irracionalidad en economía, p.133-155), el método de Marx es la combinación de la dialéctica con el método hipotético-deductivo (¡¡¡sí, el de Karl Popper!!!). Como se imaginarán...aceptar desde el marxismo el método de Popper es, para decirlo elegantemente, complicado... Aun así, Godelier plantea allí una idea interesante. Él sostiene que si tuviéramos que simplificar qué es el método para Marx, tendríamos que responder que el método es el orden de exposición de las categorías. Eso sería, según la lectura de Marx que hace Godelier, el método. El método son las categorías expuestas con un orden que puede ser lógico o histórico, o combinación de ambos.

Entonces sobre el tema central de este seminario y de este libro, que consiste en el problema del método, habíamos acordado que las categorías en Aristóteles eran objetivas, en Platón también eran objetivas, en Kant pasan a ser subjetivas, en Hegel se transforman en subjetivas y objetivas al mismo tiempo (por eso intenta superar el dualismo), etc,etc. ¿Y en Marx? ¿Qué son y cómo son las categorías?

En la respuesta a estas dos preguntas reaparece ante nosotros la utilidad y la pertinencia de la teoría del fetichismo porque en el tratamiento de esta problemática en Marx es justamente donde se podría –todo esto simplemente formulado como una hipótesis de lectura- trazar la línea de continuidad entre el historicismo metodológico de Marx y su crítica a la economía política. Ninguno de los dos constituyen temas distintos ni desligados. No es que por un lado discutimos "la economía" y por el otro lado discutimos "el método". ¡No! Son dos problemas interconectados. Únicamente si separamos estos dos ámbitos se puede decir que el método dialéctico de Marx es compatible con el método hipotético deductivo de Popper (como sostiene Godelier y también un soviético, absolutamente olvidable –a diferencia de la obra de Godelier que sí vale la pena conocer y estudiar-: Sheptulin).

Nosotros creemos que el problema de "la economía", por un lado, y el problema de "el método" por el otro, no se pueden separar. Hay en el pensamiento crítico de Marx una relación inmanente entre ambos. Por eso tanto en el parágrafo del fetichismo (el del capítulo primero de El Capital) como en el de la fórmula trinitaria (el del XLVIII [48] del Tomo III) Marx discute las categorías de la economía política, tema central, si los hay, del problema del método.

Por ejemplo, en uno de sus fragmentos, Marx dice que: "A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías y que es inseparable de la producción mercantil" (Tomo I, Vol.I, p.89). Por lo tanto cuando no hay una producción mercantil no se produce este fenómeno. Sí puede darse un fenómeno análogo, por ejemplo, el tótem, pero no es esto de lo que está hablando aquí Marx. En consecuencia, este proceso fetichista es completamente histórico, está socialmente determinado, primera característica; segunda característica: "Un hecho que sólo tiene vigencia para esa forma particular de producción, para la producción de mercancía" (Tomo I, Vol.I, p.91). De nuevo insiste con que este

mecanismo tiene que ver con esta producción determinada, no con "**LA** producción" (en general). Por lo tanto tiene un carácter determinado. Después también dice: "Su propio movimiento social posee para ellos [los productores independientes de mercancías que se relacionan no de manera directa sino de manera indirecta], la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran en lugar de controlarlas. Se requiere una producción de mercancías desarrollada de manera plena antes que brote a partir de la experiencia misma la comprensión científica de que los trabajos privados [...]" (Tomo I, Vol.I, p.92). O sea tiene que desarrollarse de manera plena esta producción mercantil para que el fetichismo se generalice y se pueda comprender.

Porque acá Marx está proporcionando la pista de que la ciencia no puede descubrir esto cuando quiere sino que tiene que cumplir una precondición histórica. Sólo a partir de que se generalizó socialmente este proceso es que se pudo entender a nivel teórico. Bueno, vuelve entonces a marcar acá la historicidad y vuelve a mencionar otra vez a las categorías: "Formas semejantes constituyen las categorías precisamente de la economía burguesa. Se trata de formas del pensar [acá está definiendo él que entiende por categorías: formas del pensar no individual...] socialmente válidas y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan **ese** modo de producción social [y subraya el propio Marx...] **históricamente determinado**: la producción de mercancías" [utilizando palabras de Aristóteles tiene una especificidad histórica, una "diferencia específica" que no le corresponde al género, el género es lo común a todos, la especie es la que nos da la diferencia] "históricamente determinado: la producción de mercancías. Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos caminos hacia otras formas de producción". (Tomo I, Vol.I, p.93). Por lo tanto este proceso que él describe es específico del MPC.

Aclaremos que cuando él dice que "las categorías son **objetivas**" está hablando de las categorías de la economía burguesa. Marx está hablando de las categorías burguesas que él está discutiendo, entonces retoma lo de Hegel según quien las categorías no son sólo subjetivas como eran las categorías para Kant (para quien aquellas estaban en el entendimiento, nada más, eran pura representación subjetiva aun cuando valieran para la realidad). Para Hegel eran objetivas también, expresaban la relación objetiva ya que de la objetividad emergía el sujeto y así Hegel intentaba superar esa escisión de Kant entre dos mundos, el mundo del "fenómeno" que es como se nos aparece a nosotros, en nuestra experiencia, nuestros moldes, nuestras coordenadas, nuestros marcos espacios temporales, y la objetividad "en sí" –el nóumeno- que para Kant era inalcanzable. Hegel intenta superar ese dualismo afirmando que las categorías expresan relaciones del ser, por eso la primer categoría que él plantea es "el ser" (en nuestro lenguaje diríamos la realidad misma) de donde emerge la esencia (en nuestro lenguaje diríamos de donde emerge el sujeto). Y el verdadero sujeto para Hegel va a estar al final del recorrido, es el concepto.

Para Marx, entonces, las categorías no son simplemente individuales ni subjetivas (en el sentido de que pertenecen a un sujeto individual ni tampoco a un sujeto trascendental kantiano). Las categorías expresan, según Marx, formas del pensar socialmente válidas, por eso expresan relaciones sociales. Esto ya está en Miseria de la filosofía (1847) sobre todo en el pasaje titulado: "El método". Allí le discute a Proudhon su hegelianismo mal aprehendido y ahí Marx se explaya largamente sobre qué son las categorías. Un problema que aquí retoma.

Por consiguiente para Marx las categorías no son individuales ni subjetivas. Pero tampoco son únicamente "objetivas". Si se plantean como absoluta y radicalmente

“objetivas” en sentido fuerte, como si estuvieran en una realidad ajena a las contradicciones de la sociedad, a la lucha de clases, a los sujetos sociales, a la historia, entonces, allí, estaríamos presenciando un típico proceso fetichista, en este caso particular, el fetichismo de las categorías económicas concebidas como cosas (fetichismo que no es de ningún modo “casual”, su función es eternizar las relaciones sociales capitalistas –que ellas expresan- como si fueran eternas. Ejemplo arquetípico en el terreno de las ciencias sociales de este fetichismo de las categorías: Emile Durkheim: “tomar los hechos sociales como cosas” [Las reglas del método sociológico]).

Entonces para Marx las categorías son expresiones del ser social, del ser histórico, por lo tanto son objetivas pero... ¿qué se entiende acá por “objetivas”?

Son objetivas porque condensan formas del pensar socialmente válidas que expresan relaciones sociales históricas. Pero ¡atención! Para la economía burguesa son “objetivas” en un sentido fuerte y por otra razón muy distinta a la de Marx. Para la economía política las categorías son “objetivas” porque están cristalizadas, están detenidas, está congeladas. Por eso es que la economía burguesa no entiende que el capital tiene una génesis histórica y que quizás alguna vez no exista más (por lo tanto el capital como categoría de estudio y como relación social es transitorio...). En cambio, la economía burguesa asume la categoría de capital como “objetiva” en el sentido de que existe al margen de la historia. Para los economistas el capital es una categoría eterna, es un “factor de producción” sin el cual no se podría producir (y como toda sociedad que no produce no puede consumir ni reproducirse, en última instancia, si el capital no existiera “no se podría vivir”...). **Entonces el tipo de “objetividad” que la economía política y que Marx le otorgan o le atribuyen a las categorías es muy distinto, es radicalmente distinto**. Conviene no confundir uno con el otro bajo el riesgo de caer por la resbaladiza pendiente del fetichismo.

El eje metodológico de Marx en relación con las categorías apunta a la historicidad de las mismas. Por ello la objetividad es una objetividad histórica, lo que no es más que una objetividad relativa, jamás absoluta (porque una “objetividad” en sentido duro, como la planteada por la economía política clásica –los neoclásicos retroceden abandonando esta objetividad y terminan cayendo en el individualismo metodológico y muchas veces en el psicologismo- y como la planteada por el positivismo jamás es histórica, jamás es relativa, sino que por el contrario es una objetividad absoluta, a rajatabla, cuya garantía estaría dada por la supuesta independencia entre el ámbito de las categorías económicas y el ámbito de la lucha de clases).

En otro fragmento Marx plantea que: “A formas que llevan escrita en la frente su pertenencia a una formación social dónde el proceso de producción domina al hombre [acá vemos nuevamente que hay un punto fuerte de intersección entre la teoría del fetichismo y la teoría de la enajenación...] en vez de dominar el hombre a ese proceso, la conciencia burguesa de esa economía las tiene por esa **necesidad natural** tan manifiestamente evidente como el trabajo productivo mismo” (Tomo I, Vol.I, p.98-99). Cuando Marx dice “necesidad natural” está diciendo que esa supuesta “necesidad” de las formas sociales expresadas por las categorías económicas no es histórica. Aquí Marx opone “natural” a “histórico”. Entonces el tipo de objetividad de las categorías puede ser de dos tipos: para la economía política la objetividad es análoga a la objetividad que encontramos en la naturaleza mientras que para la crítica marxista de la economía política la objetividad de las categorías es estrictamente histórica, por lo tanto socialmente relativa.

Otro pasaje interesantísimo se encuentra en una larga nota al pie N° 32 (Tomo I, Vol.I, p.98-99). Allí Marx plantea que: “Una de las fallas fundamentales de la economía

política clásica... [atención: acá Marx está hablando de la "economía política clásica" que es aquella que Marx entiende como científica, es decir, que sus máximos representantes –por ejemplo Ricardo y Smith a los que él denomina "sus mejores expositores"- no eran charlatanes al servicio de los patrones ni apologistas del empresariado. Muy distinto es el caso analizado en el capítulo XLVIII (48) del Tomo III, donde Marx analiza críticamente al fetichismo de "la economía vulgar". Convendría no confundir ambas críticas para no mezclar todo en la misma bolsa de gatos. Cuando Marx habla del fetichismo en el capítulo XLVIII (48) es porque los economistas vulgares le atribuyen a la tierra la renta y al capital la ganancia y el interés. Una atribución más que grosera y acientífica. En cambio acá, en el capítulo primero del Tomo I de El Capital Marx está en principio criticando a los que él más respeta]. Entonces repetimos: "Una de las fallas fundamentales de la economía política clásica es que nunca logró desentrañar partiendo del análisis de la mercancía y más específicamente del valor de la misma, **la forma del valor**, la forma misma que hace de él un valor de cambio" (Tomo I, Vol.I, nota al pie N°32, p.98-99).

Esto es precisamente lo que Rubin denominará el aspecto cualitativo de la forma valor: es decir, no sólo el problema de ¿cuánto valen las mercancías? –pregunta que sí se hicieron los economistas clásicos- sino además ¿por qué valen las cosas, los productos del trabajo humano, las mercancías?. **Esta es la gran pregunta que no se hizo la economía política**. Ya no sólo los representantes "vulgares" de la misma sino incluso los más avanzados, los "científicos". Por eso, porque al hacer esta crítica al fetichismo Marx impugna no sólo a "los vulgares" sino también a "los científicos" es que su crítica es tan profunda y tan radical.

Entonces: ¿por qué las cosas valen? Antes de discutir ¿cuánto? debemos dar este paso previo. Si discutimos el ¿cuánto? del valor es porque valen, y entonces antes de discutir la cantidad hay que discutir la calidad, la razón por la cual tienen valor. **Esa pregunta fundamental no se la hicieron ni los mejores representantes de la economía política**. ¿Por qué no se la hicieron? Según la misma nota al pie, la razón reside en que los "mejores representantes" quedaron aprisionados en un análisis centrado en "la magnitud de valor". Según Marx, el hecho de limitarse sólo a la magnitud de valor sin haber indagado en la forma misma presupone **un ahistoricismo metodológico** –la principal falencia en el discurso de la economía política- pues sólo dando cuenta de la forma valor en tanto la "forma más general y abstracta del modo de producción burgués" se podría caracterizar a éste último como "algo histórico". La reducción y la limitación del análisis crítico al ámbito de la cantidad, de la "medición social"–como gustan decir los partidarios del marxismo objetivista- tiene en consecuencia un presupuesto metodológico no siempre observado: el ahistoricismo.

Entonces, para recapitular, ¿Por qué tanta importancia otorgada a "la forma valor"? Pues porque ella es la que **permite distinguir lo específico** de la producción generalizada de mercancías de formas anteriores. Para dar cuenta de esta "forma" es conveniente e imprescindible distinguir entre valor y valor de cambio. Si uno lee apresuradamente el comienzo del libro parecería que las mercancías tienen "valor de uso" y "valor de cambio", pero no, las mercancías tienen valor de uso y valor. Un valor que se expresa cuantitativamente como valor de cambio **pero que no se reduce a él**. La clave de determinación del valor de cambio la va a explicar el tiempo de trabajo socialmente necesario (TTSN) mientras que la clave del valor estará dada por el trabajo abstracto.

Los "mejores expositores" de la economía política como Adam Smith y Ricardo tratan a la forma del valor como algo completamente indiferente o incluso exterior a la naturaleza de la mercancía. Sólo dando cuenta de la conexión y la articulación íntima,

inmanente, entre forma valor y mercancía puede llegar a disolverse –en la teoría crítica, no en la realidad capitalista- la naturaleza supuestamente "eterna" del MPC, régimen social que de este modo pasa a ser histórico. Sólo podemos dar cuenta de la historicidad del capitalismo si damos cuenta no sólo de la cantidad de valor sino de la forma valor. Por eso debemos someter sin piedad a crítica esa "rapidez" habitual –supuestamente por "falta de tiempo"...- con que se lee El Capital en general y el Tomo uno en particular. Así lo hacen la gran mayoría de los manuales. Por eso nosotros sugeríamos tomar todos los manuales -de los mejores a los peores, de los más refinados a los más rudimentarios- y... ¿con qué nos encontramos? ¡Con que la teoría del fetichismo no figura en los resúmenes de El Capital y en la exposición "didáctica" de su teoría del valor!.

Entonces, si nos confundimos y tomamos las categorías de El Capital únicamente en su dimensión cuantitativa (como en su momento hizo la economía política clásica), ¿qué nos queda como corolario del análisis? Pues que estas categorías expresan la forma natural eterna de la producción social. De este modo, si lo aceptamos (en nombre de la cientificidad y objetividad del marxismo...), pasaremos también por alto, necesariamente, **lo que hay de específico en la forma de valor**. La especificidad, no lo genérico sino lo específico, en la forma de valor y por tanto en la forma de mercancía desarrollada luego en la forma del dinero, en la de capital, etc. O sea que **de ese modo se nos escapa la historicidad de todas las categorías**. Mercancía, valor, dinero, capital, etc. Y ahí sí que no hay vuelta. Ahí sí que, si se produce eso, dimos un paso atrás irrecuperable, ya no sólo en relación con la problemática de "la esencia" de 1844 sino incluso en relación con las Tesis de 1845.

Entonces **la clave está en dar cuenta de la historicidad**, allí reside el nexo teórico inmanente, íntimo e inescindible entre la teoría del fetichismo, la teoría del valor, la teoría de la alienación y la exposición de todo el discurso crítico y científico en El Capital. Al menos eso pensamos nosotros. Pero: ¡Atención! Esta es una posible línea de lectura, no la única. No es la "verdad revelada", un nuevo evangelio, un nuevo libro sagrado. Nada de eso. Es sólo una posible línea de abordaje que intenta hacer justicia al afán metodológico –que es también político- de Marx.

En esta perspectiva posible **la clave del método de Marx y de su concepción sobre la teoría del valor es una clave política** no sólo epistemológica. Este Marx que desarrolla la crítica al ahistoricismo de la economía política clásica (y también de la vulgar, obviamente) es un político que al mismo tiempo que escribe esto, está contribuyendo a construir la AIT (Asociación Internacional de los Trabajadores). ¡Al mismo tiempo! Él persigue un objetivo político al plantearse esta crítica de la forma exclusivamente cuantitativa del valor. Su objetivo político apunta a descubrir y exponer científicamente **las razones de la historicidad de la sociedad mercantil capitalista y su predominio absoluto del valor y la mediación dineraria**. Es decir, demostrar científica y teóricamente que esto (el MPC) no es eterno. Miren si habrá corrido agua debajo del puente que todos nosotros tenemos que seguir demostrándolo... ¡y hoy, cuando parece que no hay ninguna alternativa histórica frente al capitalismo, hay que insistir con ese objetivo político! ¡Hoy más que nunca!

Sí, eso es lo que Marx perseguía. Y él se preguntaba: ¿cómo demuestro esto? ¿Cómo demuestro, no sólo con una consigna política –ni sólo con un volante- sino en el plano específico de la teoría crítica, ¿cómo lo demuestro? Y **la clave está en la forma del valor**, no en la cantidad. En la cantidad ya lo demostraron otros (Smith, Ricardo y compañía).

Una posible respuesta sintética frente al problema que se formuló Marx: ¿por qué las cosas se transforman en valores? Los productos del trabajo humano ¿por qué se transforman en valores? Pues porque están producidos en el seno de determinadas

coordenadas, en determinada ontología social, en determinadas condiciones sociales, donde se producen toda una serie de transferencias fetichistas y reificadas de raíz mercantil: el carácter social del trabajo, se transfiere a las cosas como valor de las mercancías; la relación entre los productores independientes de mercancías (PIDM) y el trabajo social del conjunto -o sea el trabajo global- se transfiere a través de este proceso como una relación entre las mercancías mismas; la igualdad del trabajo global se transfiere como igualdad de los valores; la cantidad de trabajo se transfiere como cantidad de valor (o sea que no se mide la cantidad de trabajo sino que en la metafísica de la vida cotidiana, en el mundo mercantil de la seudoconcreción –según Dialéctica de lo concreto de Karel Kosik- se mide la cantidad de valor) y por último el trabajo útil de toda la sociedad se expresa como el valor de uso del producto social.

La pregunta clave y totalizadora sería: ¿por qué se producen estas múltiples y coexistentes transferencias? Y la respuesta, por todo lo que venimos viendo, se sitúa en el nivel de la teoría crítica del fetichismo.

Repensando este apasionante tema, otra pregunta posible sería: ¿qué lugar juega el valor de uso en toda esta perspectiva crítica de la economía política? Esa pregunta es sumamente amplia como para contestarla en dos frases. No obstante, conviene recordar que si bien Marx siempre dejó bien en claro –sobre todo al comienzo de El Capital- que en su análisis crítico de la economía política el valor de uso es un presupuesto insoslayable, nunca un contenido esencial de la teoría crítica, al mismo tiempo en su polémica tardía con el economista Adolph Wagner planteó que el análisis crítico no debe nunca despreciar ni expulsar de su radio de explicación al valor de uso. Entonces en El Capital él señala que: “Los valores de uso de las mercancías proporcionan la materia para una disciplina especial, la merceología” (Tomo I, Vol.I, p. 44) lo que equivale a decir que no son el contenido central de la disciplina “economía política” porque las técnicas de la merceología se emplean para deeterminar la composición físico-química de las mercancías... Así también Marx plantea que: “Ahora bien, **si ponemos a un lado el valor de uso** del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo” (Tomo I, Vol.I, p.46). No obstante estas afirmaciones, polemizando con Wagner, Marx sostendrá al final de su vida que: “Y el mismo Wagner me clasifica a mí entre aquellos para quienes el «valor de uso» debe ser «desterrado» radicalmente «de la ciencia». Todo esto no son más que «charlatanerías» [...] Para producir una mercancía, no sólo debe producir valor de uso **sino valores de uso para otros** [subrayado de Marx], valores de uso sociales. Con esto, el valor de uso –como valor de uso de la «mercancía»- posee por sí mismo un carácter histórico-específico [...] Por otra parte, el vir obscurus [Wagner] no se ha dado cuenta de que ya al hacer el análisis de la mercancía yo no me detengo en la doble modalidad con que ésta se presenta, sino que paso inmediatamente a demostrar que en esta doble modalidad de la mercancía se manifiesta el dual carácter del trabajo de que aquella es producto: del trabajo útil, es decir, de los modi <modalidades> concretos de los distintos trabajos que crean valores de uso y del trabajo abstracto, del trabajo como gasto de fuerza de trabajo, cualquiera que sea el modo «útil» como se gaste (en lo que luego se basa el estudio del proceso de producción); que en el desarrollo de la forma de valor de la mercancía, y en la última instancia de su forma dinero, y por tanto del dinero, el valor de una mercancía se manifiesta en el valor de uso de otra, es decir, en la forma natural de la otra mercancía; que el propio plusvalor se deriva del valor de uso de la fuerza de trabajo, «específico» y exclusivo de ella, etc., etc., **y por tanto que en mi obra el valor de uso desempeña un papel importante, muy distinto del que desempeña en toda la economía anterior** [...]” (Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner, p.48-50)”.

De modo que en Marx el valor de uso juega un papel importante, pues de su análisis –fundamentalmente de la "corporeidad del dinero" como expresión equivalente del valor social (es decir, del trabajo abstracto del conjunto social)- y del consumo productivo de la "corporeidad de la fuerza de trabajo" como fuente del plusvalor, se derivan determinaciones claves de categorías centrales en el discurso crítico marxiano (dinero, plusvalor, etc). **Sin embargo, el valor de uso no constituye el eje articulador, la perspectiva central y la columna fundamental de la crítica a la economía política**. Por eso es que en el comienzo de El Capital Marx atribuye no a la economía política (ni a su crítica) sino a "la merceología" la tarea de estudiar la especificidad del valor de uso de las mercancías.

¿Por qué? Porque el valor de uso remite a las propiedades de los cuerpos de las mercancías en tanto cuerpos, en tanto productos del trabajo útil y concreto que se ejerce sobre la naturaleza (-dimensión propia de las "fuerzas productivas" en tanto vínculo hombre-naturaleza...-), mientras que la dimensión específicamente histórica del análisis marxiano se recuesta sobre el otro ámbito (-dimensión propia de las "relaciones sociales de producción" en tanto vínculo hombre-hombre-). Precisamente el fetichismo consistirá en confundir estos dos ámbitos, el de las "formas sociales" y el de la "materia natural". Por eso Marx señala en El Capital que: "Capital-interés; propiedad de la tierra, propiedad privada del globo terráqueo, y precisamente en la forma moderna, correspondiente al modo de producción capitalista-renta; trabajo asalariado-salario. En esta fórmula, pues, ha de consistir la conexión entre las fuentes del rédito. Como el capital, el trabajo asalariado y la propiedad de la tierra son **formas sociales** históricamente determinadas; la una lo es del trabajo, la otra del globo terráqueo monopolizado y ambas, por cierto, son **formas** correspondientes al capital y pertenecientes a la misma formación económico-social". Y continúa Marx: "Lo primero que tiene esta fórmula de sorprendente es que junto al capital, junto a esta **forma** de un elemento de producción perteneciente a determinado modo de producción, a determinada **figura histórica** del proceso social de producción, junto a un elemento de producción combinado con determinada **forma social** y representado en ella se ordene, sin más, la tierra de un lado y el trabajo del otro: esto es, dos elementos del proceso real de trabajo que en esta **forma material** resultan comunes a todos los modos de producción, que son los **elementos materiales** de todo proceso de producción y nada tienen que ver con **la forma social** del mismo" (Tomo III, Vol. 8, capítulo XLVIII [48], p.1039). En el mismo capítulo, poco más adelante, Marx señala que: "En la medida en que se representa valor en el trigo, el trigo sólo se considera como determinada cantidad de trabajo social objeiva, **sin que interesen en lo más mínimo la materia** particular en que se representa ese trabajo o **el particular valor de uso de esa materia**" (Tomo III, Vol. 8, capítulo XLVIII [48], p.1040).

Entonces, para Marx el fetichismo de la economía política se sustenta en la confusión entre **"formas sociales"** (ámbito al que remiten las relaciones sociales de producción, aquello que articula las diversas maneras de relacionarse los seres humanos entre sí y que por lo tanto diferencia una época histórica de otra) y la **"materia natural"** del valor de uso de las mercancías y de los elementos que intervienen en el proceso de trabajo (ámbito de las fuerzas productivas). La materia natural sobre y desde la cual se ejerce el trabajo del ser humano **constituye el elemento común, la invariante que atraviesa a todas las épocas históricas** pues en toda época histórica, desde aquellas donde las fuerzas productivas son todavía rudimentarias (piénsese en la precaria destreza de un hombre que recién descubre el fuego o apenas maneja el hacha de piedra, por ejemplo) hasta aquellas donde las fuerzas productivas alcanzan los niveles de productividad más altos (por ejemplo, la destreza de un obrero y un técnico

actuales altamente calificados en el manejo de la producción por computadoras) siempre hizo, hace y hará falta relacionarse con la materia natural a través del trabajo social.

Lo que cambia y varía, en la dimensión de las fuerzas productivas, es el grado de productividad del trabajo humano. Pero esta variación se produce siempre dentro de la relación ser humano-naturaleza, mediada por el trabajo que opera sobre la materialidad de los objetos y procesos naturales. No obstante, **esa relación es constante en la historia por eso no nos sirve para distinguir una época de otra**. Por ejemplo, si comparamos la manufactura capitalista –cuando todavía no se había desarrollado la gran industria moderna- y la última empresa actual ha habido un cambio enorme en el componente tecnológico y organizativo de las fuerzas productivas (que no es el único, recordemos...) sin embargo estas dos formas sociales, estos dos tipos de relaciones sociales no han variado en cuanto a su manera de relacionar socialmente a los hombres: ambas son capitalistas. Sí, dos tipos muy distintos de capitalismo pero...en última instancia dos formas de un mismo régimen social: el MPC. Por eso, si sólo tomamos en cuenta la dimensión tecnológica de las fuerzas productivas como índice de comparación histórica entre diversos tipos de sociedades no podemos llegar a aprehender la especificidad histórica del capitalismo como régimen social y político.

En cambio, lo que sí nos sirve para distinguir una época de otra (y Marx está interesado en distinguir al MPC de todas las formas previas para demostrar su historicidad y de este modo la posibilidad de su superación...) es la dimensión de las relaciones sociales porque a partir de ellas se descubre la especificidad de una forma social –el capital- a diferencia de otras formas sociales**. En consecuencia, si el capital es una forma social específica en la historia...¡¡No es eterno!!** (que era el objetivo científico que Marx quería demostrar, insistimos, no en la rapidez de un volante o en la simplicidad de una consigna sino a través de la paciencia y la complejidad que presupone la teoría crítica). Por ejemplo, si imaginamos la comparación entre una empresa de extracción de níquel perteneciente al régimen social cubano actual (suponiendo que se desarrolla sin intervención de multinacionales extranjeras) y una empresa de extracción de níquel perteneciente al régimen social argentino actual –una **mera hipótesis ilustrativa sin ninguna pretensión de análisis empírico**...-, en las dos se emplean técnicas parecidas, instrumental parecido, medios de producción similares, etc,etc, por lo tanto al nivel de la tecnología y los instrumentos físicos de la producción: ¿cómo diferenciar una de otra? No hay manera. Tampoco variaría –nuevamente es una mera suposición...- el tipo de destreza y la habilidad y la capacitación de los trabajadores en cada una de las dos empresas. Sin embargo, si damos cuenta del modo de organizar esas dos formas sociales de extraer material de la naturaleza a través del trabajo colectivo –porque en ninguno de los dos casos el personaje central es un "Robinson Crusoe" aislado-, si damos cuenta del tipo específico de relación social que han entablado por determinadas circunstancias históricas los seres humanos que intervienen en las dos empresas...¡allí sí que podríamos llegar a diferenciar una de otra!

¿Dónde reside entonces el mayor peligro del fetichismo? En que confunde las formas sociales –históricas- con la materia natural y técnica del proceso de producción. Gracias al fetichismo la economía burguesa puede definir -¡aún hoy!- al capital como "un factor de producción" sin el cual, supuestamente... no habría producción, no habría vida social, no habría posibilidad de organizar de otro modo la sociedad, por lo tanto sin el cual no habría historia. El capital, si es "un factor de producción", entonces es algo invariante en la historia. Siempre que haga falta producir hará falta...el capital. Los empresarios son insustituibles...Los capitalistas no serían una mera posibilidad histórica sino que constituirían, supuestamente, una **necesidad histórica**.

Entonces, e**l fetichismo** está asentado en una serie de **confusiones** (confusiones que, recordemos, no son sólo "subjetivas" o "ideológicas" ni pertenecen únicamente a las categorías teóricas de la economía burguesa sino que están también en la realidad misma de la sociedad mercantil capitalista). Estas confusiones se dan: entre (a) las formas sociales y (b) la materia físico-natural; entre (a) la "objetividad espectral" que es puramente social y que no se identifica con (b) la materialidad de los productos del trabajo (la lana de un pulóver, el metal de un torno, el cemento de un edificio, etc); entre (a) el valor, el dinero, el capital, etc. y (b) el valor de uso; entre (a) las necesidades mediadas por el cambio dinerario y por el impulso de la valorización del capital y (b) las necesidades directamente sociales; entre (a) las relaciones sociales de producción y (b) las fuerzas productivas (en su dimensión puramente tecnológica); entre (a) las relaciones [ser humano-ser humano] y (b) las relaciones [ser humano-naturaleza]. Por todo ello **la teoría crítica del fetichismo constituye el eje articulador de todo El Capital**, de sus principales categorías y de sus dimensiones centrales de análisis del capitalismo. No constituye una problemática sólo "humanista" de su juventud –1844- ni tampoco está reducida únicamente al capítulo primero del tomo I de la obra. La encontramos en los escritos de juventud, está en el capítulo primero de la obra y está al final. **¿Por qué está insistencia casi obsesiva de Marx? Porque allí reside el instrumento crítico (y científico) principal que permite distinguir al capitalismo de otras formas social**es: pasadas...pero también futuras...

Conclusión: La teoría crítica del fetichismo no constituye entonces un obstáculo para la ciencia –por su supuesto carácter "humanista" o "filosófico"- sino que, por el contrario, **es el gran presupuesto de la impugnación científica del capitalismo**.

¿Cómo entender sino la principal categoría del libro, la que le da el título a la obra: la del "capital"? Al analizar críticamente el fetichismo Marx siempre está pensando en un desplazamiento y en una transferencia. Se transfiere algo que es subjetivo a la objetividad y para Marx, a partir de ese momento, el sentido que asume la categoría de "objetividad" es sumamente próximo –por no decir directamente sinónimo- al de fetichismo. ¡Qué gran desvío de esta perspectiva crítica realiza aquella tendencia del marxismo en la cual, para poder "estar a la altura" de las exigencias del positivismo –E.Durkheim, M.Bunge, K.Popper, G.Germani, etc., etc.- se transforma a la teoría crítica marxista en una "ciencia objetiva" con regularidades –leyes- absolutamente "objetivas" y naturales, con prescindencia de toda noción de sujeto...!

Partiendo de esta constatación según la cual el fetichismo se asienta siempre –en la teoría y en la realidad- en una transferencia de algo subjetivo a la "objetividad", decíamos que en Marx encontramos toda esa serie de metáforas referidas al valor... "gelatina de trabajo", "cristalización", "coagulación", "petrificación", "solidificación", "corporificación", etc., etc. **Todas giran siempre alrededor de la misma idea**: remiten a "lo que está detenido", a "lo que está fijo", a "lo que está duro", a "lo que no se mueve", incluso agrega luego a "lo que está **muerto**"... lo denomina trabajo **muerto**. ¿Por qué eligió precisamente "muerto"? se podría preguntar uno. Una rara metáfora, ¿no? Una rara expresión, ¿no? Pues Marx utiliza "muerto" por oposición a lo que es dinámico, a lo que está vivo. El "capital" es trabajo muerto dice Marx y no es sólo una metáfora poética o un simple recurso literario... sino que él lo caracteriza como "muerto" porque es trabajo **pretérito**. Seguimos con las oposiciones: el "capital" es trabajo **pretérito**, **pasado**, **cristalizado**, **cosificado**, **solidificado**, **petrificado**, **muerto**; mientras que la actividad humana –la fuerza de trabajo del trabajador, el "enemigo" interno a la relación de capital- es algo **presente** (y se define porque tiene una voluntad modelada según una finalidad y un objetivo **futuros** antes de realizarse [Tomo I, Vol.I,

p.216]) no pasado ni pretérito, está **viva**, no está muerta, es **dinámica**, no está cristalizada, es **líquida**, no está petrificada y así de seguido con toda una serie de oposiciones frente a la caracterización del capital...

Entonces para Marx objetivar en ese sentido específico sí es fetichizar, las categorías son "objetivas" en sentido fuerte para la economía política porque son fetichistas, porque están cristalizadas. La raíz de esa transferencia de lo subjetivo a lo objetivo, de lo líquido a lo petrificado, de lo presente y futuro al pasado pretérito, de lo que circula al coágulo, en definitiva: **de lo vivo a lo muerto** -dice Marx-, la clave, es la particular índole social del trabajo humano.

¿Y dónde recibe esa particular "índole social" –*post festum*, a posteriori, indirectamente social, etc.- el trabajo humano? **La clave de estas múltiples transferencias, inversiones y "confusiones" fetichistas está en la categoría de trabajo abstracto** (por eso Marx dice en varias partes de su correspondencia, en la Contribución... y también en El Capital: "yo descubrí esta doble dimensión del trabajo humano" y se pone muy contento y orgulloso al decirlo...) y **entonces, de este modo, no se puede entender la teoría del valor** (sustentada precisamente en la categoría de "trabajo abstracto") **si no se entiende la teoría del fetichismo que explica las transferencias, inversiones y confusiones que tienen lugar en la sociedad mercantil capitalista cuando el trabajo social se homologa y se iguala recién *post festum*.**

En la lectura lineal y economicista que soslaya la teoría crítica del fetichismo en El Capital o la diluye en una mera prolongación de la teoría de la ideología (recluyéndola al terreno de las llamadas "superestructuras" y al ámbito exclusivo de la subjetividad) o la separa tajantemente de la teoría del valor y el trabajo abstracto, a nuestro modo de ver**, se diluye esta diferencia fundamental entre Marx y la economía política burguesa**. Marx y los economistas serían casi lo mismo. Lo único que éstos últimos no habrían visto sería la explotación pero después... en el resto de su obra...Marx y ellos serían casi lo mismo. Entonces nosotros, los marxistas, seríamos nada más que "los continuadores de...". De este modo se diluye completamente la demarcación.

En cambio, para esta otra línea de lectura –en la que nosotros nos apoyamos y sugerimos para encarar la obra- que subraya la discontinuidad entre Marx y los economicistas burgueses, Marx no es el "prolongador" ni el "perfeccionador" de la economía burguesa...¡No! Marx es un crítico de esta disciplina. Por eso el subtítulo del libro El Capital: Crítica de la economía política. No dice "vamos a perfeccionarla".

Incluso habría que repensar la denominación habitual con que en los manuales y tratados académicos de historia de la teoría económica se nombra al marxismo. Porque cuando se dice que la teoría de Marx, la base, el fundamento de todo El Capital es "la teoría del valor-trabajo"...¿no se está presuponiendo implícita o inconscientemente que la teoría de Marx es la misma que la de David Ricardo? Se utiliza esa denominación para oponerla –con sobrada justicia, por cierto- a los economistas neoclásicos, a los economistas autodenominados "ortodoxos" (no "ortodoxos" del marxismo sino del liberalismo) o neoliberales, en un lenguaje más sencillo...Contra la llamada teoría subjetiva del valor (que remite el valor al ámbito de la utilidad y del consumo individual) Marx, según estos tratados de historia de la teoría económica, opondría la "teoría del valor-trabajo", una teoría bien "objetiva"...

Ahora bien. Dos mínimas observaciones, sólo para repensar el problema. En primer lugar, la teoría de Marx no es simplemente del "valor-trabajo" porque Marx distingue muy claramente –al punto de señalar a esa distinción como la clave de toda su comprensión crítica- entre "trabajo útil" y "trabajo abstracto". Si remitimos la teoría del valor simplemente –como hacen esos manuales académicos- al "trabajo", así, en

general, sin mayores determinaciones, estamos en un estadio de la teoría premarxista. Porque la clave del valor, para Marx, no es "el trabajo" sino el "trabajo abstracto"...Un simple "detalle" que curiosamente olvidan estos historiadores académicos. Y, en segundo lugar, al denominar a esta teoría como "la teoría **objetiva** del valor" se olvidan que para Marx esa particular "objetividad" se asienta en un conjunto de transferencias, confusiones e inversiones fetichistas. Por lo tanto, ¿cómo podemos seguir denominando a esta teoría simplemente –sin mayores aclaraciones- como "objetiva"? ¿No estamos así diluyendo la especificidad de la crítica marxiana?

Entonces esta otra línea de lectura que subraya la discontinuidad entre Marx y los economistas burgueses nos dirá que la clave reside en el trabajo abstracto que adquiere las características de su sociabilidad en condiciones históricamente determinadas. ¿Cuáles? Pues las de la producción mercantil. Y ahí viene entonces, en el plano argumentativo, la elucidación de cuáles son sus determinaciones. Por un lado tendríamos entonces a los que sostienen que entre la teoría del valor y la del fetichismo hay una relación inmanente y por el otro al ya mencionado Étienne Balibar –y muchos otros más...- que diría que esto es un fenómeno de representación, de pensamiento, de ideología y punto. Para los que sostenemos -como lo demuestra brillantemente Isaak Rubin, por ejemplo- que la teoría del valor tiene una conexión inseparable con la teoría del fetichismo, el trabajo abstracto asumirá un carácter absolutamente marcado por sus determinaciones históricas, mientras que para la otra línea de lectura esas determinaciones quedarán circunscriptas meramente al "gasto fisiológico de energía humana".

Por otra parte, habíamos dicho que las categorías se definen por su historicidad. Entonces nos quedó pendiente repasar, aunque sea brevemente, la relación entre la teoría del fetichismo y la lógica presupuesta por Marx en El Capital a la que ya le dedicamos algunas clases en este seminario. Habíamos dicho que discutir la lógica de Marx no es algo gratuito, si él se basara en una lógica de [sujeto-predicado] no podría dar cuenta del fetichismo. ¿Por qué? Bueno, pensamos nosotros que esto se da porque la teoría del fetichismo le cuestiona a la economía política el atribuirle a una cosa (en términos lógicos: un sujeto [S]) determinadas propiedades (en términos lógicos: determinados predicados [P]). El capital es un "factor de producción" –dicen los manuales de economía-, o sea una cosa o un conjunto de cosas. Marx nos diría "¡esto es fetichismo!". Y además, sostiene la economía burguesa, "es una cosa que genera interés" (problemática que Marx analiza, como ya dijimos, por ejemplo en este capítulo XXIV del Tomo III de El Capital: "De esta manera se convierte por completo en atributo del dinero el de crear valor, de arrojar interés, tal como el atributo de un peral es el de producir peras. Y el prestamista de dinero vende su dinero en su carácter de semejante **cosa** que devenga interés [...] Aquí queda consumada la figura fetichista del capital y la idea del fetiche capitalista" [Tomo III, Vol.7, capítulo XXIV [24], p.501]).

Entonces, el capital sería supuestamente una cosa que genera interés. O sea que es un sujeto que tiene una propiedad, un predicado. Así razona la economía política. Ahora bien, Marx nos dirá que no, que el capital no es una cosa, es una relación social de producción. Ya hemos citado al comienzo del libro una nota al pie en el capítulo XXV del Tomo I que dice: "Un negro es un negro, [obviamente... principio de identidad]. Sólo bajo determinadas condiciones se convierte en un **esclavo** [lógica de relaciones]. Una máquina es una máquina [nuevamente... principio de identidad]. Sólo bajo determinadas condiciones se transforma en **capital** [nuevamente... lógica de relaciones]. Desgajada de esas condiciones [es decir... al margen de la lógica de las relaciones], la máquina dista tanto de ser capital como dista el oro, en sí y para sí, de ser **dinero** y el azúcar de ser el **precio** del azúcar...**El capital** es una **relación social de producción**. Es

una **relación histórica de producción**" [todos los subrayados son de Marx] (Tomo I, Vol.III, capítulo XXV, p.957).

El dilema de Marx, en su crítica de la economía política, se juega precisamente en la pregunta: ¿Cómo dar cuenta de esas relaciones? Relaciones que como resultado del proceso fetichista de la sociedad mercantil capitalista se cosifican y se atribuyen a una cosa... Hace falta una lógica que rompa la idea según la cual "hay un substrato con propiedades" [S es P, según la lógica clásica] o [Px, según la lógica matemática]. Como ya vimos, esta nueva lógica es una lógica de relaciones, la única que puede descentrar la cosificación metodológica en la que se asientan las categorías fetichistas de la economía política. Creemos que ahí estaría la clave para entender porqué Marx elige otra lógica. No es que él se enamoró de Hegel. No es casual que al reelaborar los Grundrisse, cuando está pensando y redactando El Capital, vuelve a leer la Ciencia de la Lógica de Hegel. La lógica del sujeto-predicado es el capital entendido como cosa o como dicen los manuales de economía de la universidad, como "factor de producción" que es una cosa con propiedades, ¿cuáles? Pues rendir ganancia, beneficio e interés.

Entonces, ¿cómo vincular todo esto que estamos viendo? La clave de todo esto estaría dada por la distinción entre la materia físico-natural de "las cosas" y la forma social que le otorgan a las "cosas" las relaciones en las que están insertas.

¡Atención! Acá, en esto que estamos diciendo, "materia" está utilizada no como categoría filosófica (¿qué es la materialidad?), no, "materia" está utilizada en el sentido de la economía política. Como ya vimos –capítulo LXVIII del Tomo III- **la economía política confunde materia con forma social**. La forma social es acá "la objetividad espectral" y esa objetividad espectral se origina en el trabajo abstracto que se produce porque hay fetichismo. Entonces, respuesta a la pregunta que no pudieron hacer ni Smith ni Ricardo: ¿por qué los productos del trabajo humano se transforman en valores? Habíamos dicho que ellos no pudieron responder. Y ellos no pudieron responder porque dieron cuenta sólo de la cantidad en su abordaje de la teoría del valor (agregamos nosotros –esto está en la guía de lectura- además de Smith y Ricardo tampoco Hegel lo pudo responder porque también quedó preso, en este tema específico del valor, de la cantidad).

S si tuviéramos que resumir lo que discutimos hoy, podríamos sintetizar diciendo que partimos de una hipótesis: existen diversos modos de entender la teoría del fetichismo. Por eso al comienzo de la clase intentamos contextualizar mínimamente algunos de estos debates tal como se dieron en la década del '60.

Entonces vimos que algunos vinculan la teoría del fetichismo a la teoría del valor –nosotros entre ellos- y otros la vinculan sólo a la teoría de la ideología. Algunos piensan que esta teoría no tiene nada que ver con la teoría de la alienación de 1844, otros piensan que esta teoría no es más que el despliegue posterior de todo lo que ya se había dicho en 1844 en aquellos primeros esbozos filosóficos de Marx y otros consideran –nosotros entre ellos- que hay puntos de continuidad y puntos de ruptura entre 1844 y 1867/73. También vimos que la clave de la teoría del fetichismo, por lo menos en esta línea de lectura, reside en la "particular índole social" que asume el trabajo humano en la sociedad mercantil capitalista. Esto es: el trabajo abstracto, clave de la teoría del valor. Igualmente analizamos el ángulo crítico del fetichismo desde el cual Marx opera su cuestionamiento de toda economía política –científica y vulgar-, es decir, la "confusión" de los economistas entre materia y forma social. Y por último bosquejamos la relación inmanente entre el tratamiento historicista de las categorías, la crítica al fetichismo (asentado, éste último, en la lógica sustancial atributiva [S es P] o también [Px]) y la teoría lógica relacional que Marx eligió para exponer sus descubrimientos y sus cuestionamientos en El Capital.

Fetichismo, teoría del valor y relaciones de poder

*Por último hemos llegado a las formas de aparición que sirven de punto de partida en la concepción vulgar: la renta proveniente de la tierra, la ganancia (interés), que surge del capital, los salarios, que provienen del trabajo [...] Todo el movimiento tiene lugar en esa forma aparente. Finalmente, puesto que esas tres (salarios, renta del suelo, beneficios [interés]) constituyen las respectivas fuentes de ingreso de las tres clases –terratenientes, capitalistas y trabajadores asalariados**- tenemos, en conclusión, la lucha de clases en que se resuelve todo el movimiento y nos da la clave para acabar con esta basura***

Carta de Marx a Engels [25/III/1868]

En los dos capítulos anteriores examinamos la posible articulación entre la teoría del fetichismo y la teoría del valor y en qué medida esa formulación madura de Marx presente en todos los tomos de El Capital recupera o no motivos centrales de sus escritos juveniles. Aquí seguiremos insistiendo con esta problemática, pero la ampliaremos a la discusión sobre si existe o no una teoría del poder en Marx.

El cambio de orden de lectura que sugerimos en este seminario en relación con El Capital responde a una decisión metodológica. ¿Por qué no empezamos por el capítulo primero? No lo hacemos para poder explicitar los presupuestos implícitos que maneja Marx en su método (presupuestos que abarcan una serie bastante larga de hipótesis).

Entonces, examinaremos a continuación algunos fragmentos puntuales de la obra para ver cómo en el tratamiento del fetichismo de la mercancía Marx explicita cuáles son precisamente los presupuestos de los cuales él parte en el renglón uno del capítulo uno de la obra, o sea los presupuestos del comienzo lineal de la lectura de El Capital.

Por ejemplo, Marx dice: "Es por medio de este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] como **los productos del trabajo se convierten en mercancías**, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales" (Tomo I, Vol.I, p.88). Ese sería uno de los fundamentales presupuestos desde los cuales él comienza a hablar y a escribir en El Capital en el renglón uno de la obra. Recordemos que Marx empieza hablando de las mercancías: "La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un «enorme cúmulo de mercancías», y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza" (Tomo I, Vol.I, p.43 de la edición del Siglo XXI, pero en realidad es el primer renglón de la obra porque las páginas anteriores están dedicadas a los prólogos y epílogos).

Después nos va a explicar, por un orden lógico de exposición, que él parte de lo último para ir hacia lo primero, parte del efecto para ir a las causas, parte de lo que se ve para ir a lo que no se ve...Lo hace por una decisión metodológica. En Marx, según nuestra opinión, la lógica de exposición no siempre responde linealmente al orden cronológico histórico de la vida real de la sociedad. Entonces, por esa decisión metodológica, es que comienza hablando de "la mercancía" y después nos explicará cómo, cuándo y porqué los productos del trabajo humano se convierten en mercancías. **Las mercancías (y el valor) son un punto de partida en la exposición pero no son un punto de partida en la historia, allí son un punto de llegada**. Nosotros, en este seminario, para poder explicitar y hacer más claro esa operación que realiza Marx de manera implícita partimos en nuestra lectura de El Capital al revés. Vamos desde el principio histórico hacia el final, de las causas a los efectos.

Entonces partimos del fetichismo de la mercancía que nos explica porqué los productos del trabajo humano se convierten en mercancías, porqué el producto de la actividad laborativa humana se cosifica en el valor. Éste último constituye uno de los fundamentales presupuestos para que exista valor y para que exista la mercancía. Aunque Marx lo va a explicar después en la exposición, históricamente está antes.

Ese es otro de los presupuestos. Entonces hay que repensar porqué comenzar por el capítulo XXIV antes que por el primero, porqué empezar por lo histórico antes que por lo lógico. Nosotros ya explicitamos que para Marx tiene prioridad lo lógico por sobre lo histórico aunque él deja siempre en claro que esa lógica no es artificial sino que intenta aprehender el orden de la historia "en su máxima pureza", el orden de la historia "en su concepto". Entonces su máxima pureza corresponde a su organización más compleja, más concreta, más múltiplemente determinada, que son las formas últimas del capitalismo más desarrollado (de su época). Marx parte de allí y después va hacia las formas menos complejas, más simples o sea, las formas del pasado. Pero en nuestra lectura nosotros hacemos al revés. Como un ejercicio posible podemos empezar por el pasado, podemos intentar leer El Capital comenzando por los orígenes del capitalismo para después estudiar el valor. Esta es una posible línea de lectura, hay múltiples formas de leer El Capital, esta es sólo una más, como siempre aclaramos. Para nosotros es la más productiva y sugerente. No obstante, jamás vamos a caer en la tentación petulante y soberbia de sostener que nuestra manera de abordar la obra es "científica" y todas las demás, en cambio, son apenas "ideológicas" como antaño nos decían...

El objetivo de la inversión de lectura apunta a explicitar algo fundamental en El Capital que es lo siguiente: no funcionan las leyes económicas si no hay poder y no hay violencia. Porque Marx, discutiendo con algunas tradiciones de pensamiento -por ejemplo con Proudhon, entre otros-, quiere demostrar a toda costa que aunque nadie robara, este sistema es perverso. O sea que el origen de la explotación capitalista no está en el robo, es decir, en "las impurezas" que necesariamente tiene el capitalismo. Aun cuando esas "impurezas" no existieran, aunque el capitalismo funcionara en su máxima pureza sin estas interferencias, igual estaría basado fundamentalmente en la explotación. Eso es lo que quiere demostrar Marx. Por eso al exponer lógicamente sus descubrimientos deja de lado todas estas "impurezas". No aparece en primer plano la violencia ni las relaciones de poder -inmediatamente invisibles- y las deja para un capítulo que viene mucho después en la exposición: el XXIV. Recién allí se expone cómo se origina el capitalismo, cómo se constituye la relación de capital y donde se explaya largamente sobre la relación de capital entendida como una relación de poder: sin expropiación violenta no hay capital. Ese es un punto axial de la obra. Además Marx plantea que la transformación de la masa del pueblo en "asalariados", en "pobres laboriosos libres", constituye "un producto artificial de la historia moderna" (Tomo I, Vol.III, p.950).

Por lo tanto la existencia del obrero fabril no correspondería a una supuesta "esencia humana", a una definición ontológica del ser humano, sino que es un producto artificial de la historia moderna. Su existencia no es necesaria, es contingente. No existió siempre, se lo fabricó. ¿Cómo? Pues con violencia, con látigo, con el código de la disciplina fabril, etc. **Todos esos mecanismos de violencia, de poder, de coacción, están presupuestos en El Capital. Por eso Marx no es sólo el teórico de la explotación sino también el teórico de la dominación y el poder.** Marx deja a un lado esos mecanismos para poder exponer "en su máxima pureza" pero no es que no existan. Entonces esa decisión metodológica que Marx realiza en su exposición lógica fue desatendida y eso derivó en que ciertas lecturas economicistas -a nuestro modo de ver- erróneamente tomaron en cuenta sólo la exposición lineal de Marx, la exposición lógica,

y de ahí dedujeron que... ¡la violencia es externa al modo de producción capitalista!. O, en el mejor de los casos, dedujeron que formaría parte de -si seguimos con aquella metáfora edilicia del prólogo del '59- la "superestructura". La violencia y el poder estarían recluidas en la "superestructura", fuera de la llamada "estructura", fuera de la llamada "economía" y vendrían a legitimar a ésta última desde afuera.

¿Qué nos queda como resultado, entonces? Pues la violencia y el poder por un lado, el mercado por otro lado; la política por un lado y la economía por otro. Se reproduce de esta manera la vieja dicotomía de origen liberal y de factura iusnaturalista que esencialmente dividía economía por un lado y política y poder por otro.

Para aquellos que quieran profundizar en esa dicotomía hay un texto de Norberto Bobbio (que no mantiene ninguna antipatía por esta dicotomía), sobre todos estos pensadores burgueses del siglo XVI al XVIII que se titula "El modelo iusnaturalista", un artículo largo y muy simple de Norberto Bobbio donde expone a los primeros iusnaturalistas (o sea teóricos del derecho natural): Hobbes, Bodin, etc. hasta Kant, Rousseau, Spinoza, Locke, etc. Lo que todos ellos tienen en común –según la tesis de Bobbio- es que parten de un modelo dicotómico: dividen la economía de la política y lo privado de lo público. Es un modelo dicotómico y Bobbio no lo ve mal porque cree que este es de algún modo el fundamento de la democracia. Incluso Bobbio intenta prolongar ese modelo al interior del marxismo en otro trabajo titulado "Gramsci y la concepción de la sociedad civil" (1967) donde pretende reintroducir –sin ningún tipo de inocencia ni ingenuidad- la dicotomía iusnaturalista en la interpretación de Gramsci y de Marx.

Decíamos, entonces, que **la lectura economicista** –ampliamente difundida, como sabemos, entre enemigos y también entre "amigos" del marxismo- que deja de lado en la lectura de El Capital la instancia de la violencia y el poder como si fueran meros "elementos de la superestructura", por lo tanto aleatorios, contingentes, no necesarios ni consustanciales al capitalismo, **reproduce al interior del marxismo esa dicotomía de matriz iusnaturalista y liberal**. El fundamento es el siguiente, se toman de algunas líneas de Marx, sacadas de contexto donde Marx plantea que esto se dio en el origen del capitalismo. Entonces esa lectura economicista sostendrá que la violencia y el poder forman parte sólo de la génesis histórica. Ahora bien, en su madurez el capitalismo ya no necesitaría de esta violencia y de estas relaciones de poder.

Nosotros creemos que, primero, eso es teóricamente erróneo y, segundo, que es históricamente falso. Pensemos aunque sea sólo por un momento en la historia argentina y latinoamericana. Porque para nosotros la lectura de El Capital no constituye un gesto de escapismo ni de erudición libresca gratuita.

Tengamos en claro que para nosotros El Capital no es sólo un texto que se puede leer académicamente sino que además nos sirve como un instrumento para ver en qué mundo nos movemos y para intentar reflexionar sobre las tareas que tenemos por delante frente a este mundo. **La historia de nuestro país demuestra clara y trágicamente que la violencia y el poder no son de ningún modo ajenas al capitalismo, no son "accidentes" contingentes de la historia ni están recluidas en una supuesta esfera "exterior" a la economía.** ¿Se puede acaso comprender la reestructuración capitalista de los últimos veinticinco años en la Argentina y su modificación de "la economía" haciendo abstracción y dejando "afuera" de la explicación de ese proceso histórico-social la desaparición de 30.000 compañeros como si fuera un mero apéndice secundario, un "detalle" aleatorio?

Pero no nos circunscribamos sólo a la Argentina de los últimos años. Pensemos en todas las matanzas sistemáticas y los genocidios del siglo XX a escala mundial. ¿El capitalismo "en su máxima pureza" no los necesita?. Responder por la negativa

constituye, según nuestro entender, una lectura forzada, arbitraria, caprichosa y unilateral de El Capital de consecuencias políticas nefastas. Además, este no es un fenómeno circunscripto únicamente a América Latina como alguien pudiera argumentar diciendo que el problema está en una supuesta "debilidad" y/o "escasez" del desarrollo del capitalismo en estos países. De ningún modo es así. Obviamente también abarca a los países capitalistas más desarrollados: ¿cómo explicar el fascismo, las guerras, el nazismo,etc., si no es a partir de este mecanismo de disciplinamiento permanente que el capitalismo necesita como parte de su misma reproducción de sus relaciones sociales interna, no como algo "externo" que viene a legitimar desde afuera?.

Entonces es por eso que nosotros sugerimos abordar el capítulo XXIV del primer tomo de El Capital y las "Formas que preceden a la producción capitalista" de los Grundrisse antes que el capítulo I para explicitar cuáles son los presupuestos en el uno. **Cuando hablamos de valor, de dinero, de capital estamos hablando de relaciones de fuerzas, estamos hablando de relaciones de poder, no solamente de relaciones económicas** porque entre otras cosas el valor presupone, y eso lo explica Marx cuando habla de fetichismo, que las condiciones de existencia del trabajo se han autonomizado frente al productor, han cobrado existencia propia y se le vuelven en contra. Entonces la pregunta es ¿por qué se autonomizaron? O mejor dicho ¿cómo fue posible que se autonomizaran? Él lo responde en el capítulo XXIV y en las "Formas que preceden a la producción capitalista" de los Grundrisse. Fue posible esa autonomización -que es la clave del fetichismo que a su vez es la clave de que exista el valor- porque hubo toda una suerte de rupturas históricas que no se produjeron de manera "espontánea" y mucho menos "natural" sino de manera artificial. Rupturas históricas donde intervino la violencia, en las cuales intervino el poder y ejercicio de la fuerza material.

Expresado más directamente: la expropiación de los campesinos (y aquí Marx no está refiriéndose a América Latina, está hablando del país más desarrollado en aquella época que era Inglaterra) es el presupuesto para que exista el capital porque el campesino va a tener que ir desprovisto de sus condiciones materiales a vender su fuerza de trabajo al mercado. No va por decisión propia...¡Hay que obligarlo!.

Ahí intervienen toda una serie de instituciones como el *Work House* –institución tan transitada en los escritos de Michel Foucault y que obviamente Foucault la extrae de El Capital y los Grundrisse-, el código de conducta que marcaba a los llamados "vagos", los torturaba, los metía en instituciones de secuestro. Foucault en La verdad y las formas jurídicas en la última conferencia aporta una explicación muy cercana al marxismo (por no decir marxista...), que no siempre está explicitada pues en Microfísica del poder Foucault había dicho que "el poder se ejerce. **Nadie, hablando con propiedad, es el titular de él**", así como también: "Precaución de método: no considerar el poder como un fenómeno de dominación masiva y homogénea de un individuo sobre los otros, de un grupo sobre los otros, **de una clase sobre las otras**" (Microfísica del poder, pp.83-84 y 143-144). De igual modo agregaba que: "se trata de no analizar el poder en el terreno de la intención o de la decisión, ni de cogerlo por su cara interna, ni de hacer esta pregunta laberíntica e irresoluble: «**¿Quién detenta el poder y qué intención tiene**? O ¿qué busca el que detenta el poder?»" (Microfísica del poder, p.143).

El foucaultianismo posterior, más cercano a los posestructuralistas y más crítico al mismo tiempo del marxismo, se aferra a este Foucault que por momentos tiende a hipostasiar "EL poder" en general, en abstracto, sin mayores determinaciones históricas, clasistas y/o sociales. Pero, aunque resulte paradójico, a contramano de esta visión por momentos metafísica y supraclasista del poder, es el mismo Foucault quien en La verdad y las formas jurídicas sitúa históricamente y de modo muy riguroso las

relaciones de poder sosteniendo que las instituciones de secuestro (la fábrica, el cuartel, la escuela, etc.) cumplieron un papel en la acumulación originaria del capital y a partir de allí intenta dar toda una explicación de porqué. O sea que en este otro nivel de sus explicaciones –seguramente el más rico y no casualmente el más "olvidado" por sus seguidores posestructuralistas y posmodernos- sitúa históricamente el nacimiento de esta sociedad disciplinaria o panóptica o de normalización, como él la denomina. Eso se explica, nos parece, a partir del capítulo XXIV cuyos procesos de rupturas históricas constituyen los presupuestos para que después nazcan las que Marx –irónicamente- denomina "leyes naturales de la economía" o "«leyes naturales eternas» que rigen el modo capitalista de producción" (Tomo I, Vol.III, p.950). Esa es la principal razón por la cual sugerimos invertir el orden de lectura.

Asimismo, pensamos nosotros, explicitar este proceso de rupturas históricas que condicionan el surgimiento y posterior vigencia de las "leyes naturales eternas" de la economía, tiene una importancia fundamental para la concepción materialista de la historia y el lugar central que en ella ocupa la teoría crítica del fetichismo. Como ya intentamos explicar, este proceso fetichista no constituye sólo un fenómeno cultural. En tanto teoría crítica que da cuenta de él, no abarca sólo la explicación de los mecanismos mercantiles constituyentes de la subjetividad sino también la explicación de qué es la historia como proceso y que carácter tienen en realidad las leyes que rigen el funcionamiento de la economía mercantil capitalista.

A partir de allí sería interesante reflexionar sobre el siguiente fragmento de El Capital: "Al exponer la cosificación de las relaciones de producción y su autonomización frente a los agentes de la producción, no entramos a analizar la manera en que las conexiones a través del mercado mundial, sus coyunturas, el movimiento de los precios de mercado, los períodos del crédito, los ciclos de la industria y el comercio, la alternancia de la prosperidad y la crisis, se les presentan como **leyes naturales todopoderosas que los dominan al margen de su voluntad y se imponen frente a ellos como una ciega necesidad**". Entonces Marx dirá que dejamos todo eso de lado por una decisión metodológica. Continúa el fragmento: "No lo hacemos porque el movimiento real de la competencia queda fuera de nuestro plan y sólo hemos de presentar la organización interna del modo capitalista de producción, por así decirlo, en su término medio ideal. En formas anteriores de la sociedad, esta **mistificación económica** sólo se verifica principalmente con relación al dinero y al capital que devenga interés" (Tomo III, Vol.VIII, p.1057).

Pues entonces Marx plantea que "las leyes de la economía" se le presentan a los productores como leyes naturales todopoderosas **al margen de su voluntad**. Esa presencia de las leyes de la economía al margen de la voluntad significa fetichismo, significa cosificación, significa mistificación económica. **Esta conclusión que aparece al final del tomo III de El Capital es de importancia fundamental para comprender todo el proyecto crítico-científico de la concepción materialista de la historia.**

¿Por qué? Pues porque en una lectura más determinista del materialismo histórico se plantea que las leyes de la economía que describe El Capital son autónomas y funcionan al margen de la subjetividad histórica. Esa es la explicación marxista pretendidamente "ortodoxa". Ser marxista –para ese tipo de lectura- es explicar este fenómeno objetivamente. Se subraya siempre el término "objetivamente" que equivale a decir "nos guste o no", "intervengamos nosotros –como subjetividad colectiva de clase- o no". Eso sería, supuestamente, el corazón del marxismo "ortodoxo". Así se lo popularizó (y vulgarizó...) durante décadas. Ese fue durante décadas el "A B C" del marxismo que se aprendía en las diversas organizaciones marxistas y revolucionarias cuando uno ingresaba a ellas (diversas organizaciones que abarcan desde los partidos

comunistas stalinizados tradicionales hasta los partidos trotskistas, los maoístas, etc., con todas las subvarientes intermedias).

A contramano de esas lecturas canonizadas durante décadas como "ortodoxas", nosotros pensamos que esta teoría crítica del fetichismo tiene una importancia fundamental porque acá Marx sostiene claramente –y no en un texto de filosofía, sino precisamente en su obra más "económica"...- que esa pretendida objetividad de las leyes que los agentes sociales insertos en el modo de producción mercantil capitalista viven y experimentan casi como naturales y como todopoderosas no constituye nada más que una nueva expresión autonomizada de la cosificación, del fetichismo, de la mistificación. ¡Esto tiene **una importancia política fundamental**! No es una simple cuestión "técnica" o de barroquismo académico...

¡Atención! Esto no lo está diciendo ni György Lukács ni Karl Korsch ni Antonio Gramsci ni el Che Guevara ni ningún otro historicista empecinado o ultraizquierdista indomable que quiso –supuestamente, según las críticas habituales de la "ortodoxia"...- "forzar la letra" de Marx. ¡No! **Es el propio Marx quien lo plantea**. Y lo hace, repetimos, en su obra más "económica": El Capital, y en el tomo más "económico" de todos, en el Tomo III. Por eso es importante explicitar esta problemática presupuesta en la teoría del valor.

Para elucidar a fondo la teoría del valor, que constituye el andamiaje y la arquitectura central de todo El Capital, hay que analizar entonces porqué se cosifica el trabajo humano. Y para poder responder esa pregunta (cuya respuesta obvia es por la particular índole social –de carácter "abstracto"- que asume el trabajo humano de los productores y propietarios privados de mercancías en condiciones mercantiles) se torna imperioso explicitar estas tres razones.

El primer presupuesto necesario para que se pueda cosificar el trabajo humano y devenga de ese modo valor, consiste en que los productores y propietarios independientes tienen que producir e intercambiar mercancías. Los productos del trabajo se tienen que transformar en mercancías. Ese primer presupuesto lo explica entonces la teoría del fetichismo.

El segundo presupuesto sostiene que la emergencia histórica y el "natural" funcionamiento y existencia de las "leyes objetivas de la economía" no es independiente de las relaciones de poder y de fuerzas. Sin relaciones de poder no hay relaciones de producción.

El tercer presupuesto sostiene que las "leyes naturales" no son naturales. Creer que son naturales (y que son eternas) implica una mistificación teórica y una cosificación de índole práctica. Por eso en el Tomo I sostiene que: "En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito reconoce las exigencias de ese modo de producción como **leyes naturales**, evidentes por sí mismas" (Tomo I, Vol.III, p.922). Por lo tanto el carácter "natural" de estas "leyes naturales" depende más de "la educación, la tradición y el hábito" –es decir de la hegemonía de las clases dominantes y del proceso fetichista que emerge del mismo régimen capitalista en cuyo seno se constituye el sentido común de la clase obrera- que de su supuesto carácter ineluctable, necesario y fatal.

Estos tres presupuestos -nos parece- hay que explicitarlos porque están presentes a lo largo de todo El Capital. Si uno se lanza directamente a la lectura del primer renglón del primer capítulo sin advertir todo lo que la exposición lógica presupone, se desbarranca inmediatamente y sin remedio por ese capítulo. ¿Cuál es **el peligro político** de emprender semejante lectura lineal y pretendidamente "ingenua" de El Capital? Pues que si no se exponen y discuten esos presupuestos el lector adquiere inmediatamente **la**

imagen según la cual Marx estaría supuestamente describiendo un mecanismo automático.

No habría entonces ninguna diferencia entre Marx y Adam Smith..., las leyes del valor que explica El Capital serían nada más que "la mano invisible" (ahora pintada de rojo) de Adam Smith y a lo sumo podríamos llegar a decir que "la burguesía es mala y nos explota pero esto funciona así y no hay otra". Habría una objetividad fuerte inmodificable. ¿Qué lugar le queda entonces a la política en esa lectura? ¿Qué lugar le queda a la lucha de clases y a la resistencia anticapitalista? ¿Qué lugar le queda a nuestra intervención en la historia? ¿Cómo cambiar entonces la sociedad? Se lo admita o no, los cambios terminan concibiéndose casi como una evolución, como un cambio automático de modos de producción que se van sucediendo en la historia de manera automática, sin intervención subjetiva y en escalera, de menor a mayor.

Pero ¡atención! No está mal decir "la burguesía es mala y nos explota" o "los burgueses y sus aparatos de represión son inescrupulosos y perversos". No está mal. Nosotros creemos que en el discurso crítico-científico de Marx sí hay una concepción ética y política que no elude en ningún momento juicios como esos...pero eso no alcanza. Además del juicio ético –siempre soslayado u ocultado por el marxopositivismo que se empecina en separar arbitraria y caprichosamente descripción de hechos de juicios de valores- El Capital aporta herramientas políticas para diferenciarse de Adam Smith y sus discípulos contemporáneos.

La teoría del fetichismo aporta elementos muy importantes en ese sentido. Ya analizamos la problemática de la inversión de las categorías de objetividad y subjetividad, de qué modo el fetichismo presupone una concepción dualista y cómo Marx lo asocia a la crítica que hace Hegel al entendimiento kantiano. También exploramos ese mecanismo por el cual se toma una cosa por otra [el *quid pro quo*], el sujeto se cosifica y los objetos se personifican. Además vimos cómo el carácter social del trabajo se expresa como valor de las mercancías, las relaciones entre los productores independientes y el trabajo global como relaciones entre las mercancías también, la igualdad del trabajo social como igualdad del valor global, la cantidad de trabajo social como cantidad del valor global, el trabajo útil social como el valor de uso social de las mercancías, el trabajo social global como valor global. Todas expresiones "objetivas" cuya supuesta objetividad –que en realidad es fetichista- Marx somete duramente a crítica.

Pues bien, todos esos temas internos a la teoría crítica del fetichismo apuntan en su conjunto a cuestionar ese carácter supuestamente "objetivo, natural y eterno" de las leyes que rigen la producción mercantil capitalista. No se pueden separar el análisis teórico del fetichismo del carácter que estas leyes asumen en el discurso crítico-científico de la concepción materialista de la historia cuando ésta analiza la sociedad capitalista. Por lo tanto, si teoría crítica del fetichismo y concepción materialista de la historia son inseparables, ambas implican consecuencias políticas. Si la "objetividad" de las leyes que rigen lo social en el capitalismo no es absoluta, ni natural ni eterna, si esa pretendida "objetividad" no es nada más que cosificación, petrificación y mistificación, pues entonces no tiene sentido plantearse desde el marxismo –y encima con pretensiones de "ortodoxia"...- una objetividad social al margen de la subjetividad histórica colectiva. Por lo tanto, **no existe una "economía" al margen de las relaciones sociales de poder y de fuerzas dentro de las cuales operan las subjetividades colectivas** (las clases sociales y las fuerzas sociales) que no existen al margen de la totalidad social, en una curiosa e inexplicable "estratificación" funcionalista o en una supuesta y armónica división natural de tareas y funciones, sino

que se forman y se constituyen a partir de la confrontación y el enfrentamiento al interior de esas mismas relaciones sociales de poder y de fuerza.

Es interesante observar cómo en el Capítulo VI inédito de El Capital que de algún modo marca la transición teórica de la exposición lógica del Tomo I al II Marx vincula estrechamente el carácter enajenante de la escisión (puramente "económica") entre productor y condiciones de existencia en el modo de producción capitalista con la problemática del poder, la hegemonía y la coerción específicamente capitalistas. Allí sostiene que: "Cuando la relación de la **hegemonía** y la **subordinación** reemplaza a la esclavitud, la servidumbre, el vasallaje, las formas patriarcales, etc., de la subordinación, tan sólo se opera una mudanza en su *forma*" (El Capital, Capítulo VI inédito, p.64-65).

Es nada menos que ese cambio de "forma" en la subordinación aquello que caracteriza a la especificidad histórica del modo capitalista de producción. Una subordinación que bajo la apariencia de ser "libre" encierra en realidad coacción, vigilancia y disciplina (debe tenerse en cuenta que cuando Marx utiliza el término de "hegemonía" –que obviamente no es un invento de Gramsci sino que pertenece a toda la tradición marxista- entiende por ella fundamentalmente coerción). Por ello plantea que: "En un comienzo, la subordinación del proceso de trabajo al capital no modifica nada en el modo real de producción y prácticamente se muestra sólo en lo siguiente: el obrero queda bajo el **mando**, la **dirección**, y **supervisión** del capitalista; desde luego que sólo en lo que atañe a su trabajo, perteneciente al capital. El capitalista **vigila** que el obrero no desperdicie tiempo alguno [...]"(El Capital, Capítulo VI inédito, p.44). Reafirmando esta concepción del capital como una relación centralmente coactiva y coercitiva –que asume en el imaginario de los agentes sociales insertos en relaciones sociales cosificadas y fetichistas la apariencia de ser "libre" y "voluntaria"- Marx también señala que: "En la *subsunción formal* del trabajo en el capital, **la coerción** que apunta a la producción de plustrabajo [...] y la obtención de tiempo libre para el desenvolvimiento con independencia del de la producción material, esa **coerción**, decíamos, recibe *únicamente* una forma distinta de la que tenía en los modos de producción anteriores [...]" (El Capital, Capítulo VI inédito, p.62).

Que el capital no es sólo una relación económica "pura" (por lo tanto "libre" y "voluntaria") sino que al mismo tiempo presupone y lleva implícita una relación de poder –que expresa una relación de fuerzas entre clases sociales- puede corroborarse en la contraposición que Marx realiza de las esferas de la circulación y la producción. En la circulación rigen, supuestamente, "la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham", es decir que esa esfera constituye "un verdadero Edén de los derechos humanos innatos" (Tomo I, Vol.I, p. 214). Obviamente esta referencia a los "derechos humanos" está cargada, como habitualmente acostumbra hacer Marx con las opiniones que intenta refutar, de amarga y filosa ironía. En cambio en el ámbito de la producción rigen "la **vigilancia** y **disciplina** del capitalista" (El Capital, Capítulo VI inédito, p.15). Por ello mismo: "Dentro del proceso de producción, el capital se convierte en **mando sobre el trabajo**, esto es, sobre la fuerza de trabajo que se pone en movimiento a sí misma, o el obrero mismo. [...] **El capital** se convierte, asimismo, en una **relación coactiva que impone** a la clase obrera la ejecución de más trabajo del que prescribe el estrecho ámbito de sus propias necesidades vitales" (Tomo I, Vol.I, p.375-376).

Esta concepción marxiana según la cual la categoría teórica de "capital" –central, como es obvio, en El Capital- expresa no sólo un intercambio desigual de equivalentes, no sólo una relación (contradictoria) entre dos clases, no sólo una relación de explotación (entre poseedores de dinero y de fuerza de trabajo), sino también una relación de **coerción**, de **vigilancia**, de **control**, de **mando**, de **disciplina**, de ejercicio

de **fuerza material**, de **violencia**, de **autoritarismo**, de **hegemonía** y de **subordinación**, resulta fundamental para comprender a fondo la empresa teórica de Marx y de la concepción materialista de la historia. Sólo dando cuenta de esa doble teorización –explotación económica y dominación política- puede comprenderse que **El Capital lleva implícita en la elaboración de cada una de sus categorías una teoría política y una teoría del poder**.

Un dato para nada menor si se toma en cuenta que durante mucho tiempo –desde el período 1975/1977, por lo menos-, a partir de las impugnaciones liberales de Norberto Bobbio (y de algunos marxistas que lo siguieron -¿ingenuamente?- seducidos a su vez por los tropiezos teóricos del último Althusser) se sostuvo alegremente que en Marx no existe una teoría política, ni del poder ni del Estado. Alegre afirmación que hoy continúa repitiéndose de manera mecánica en la Academia argentina sin mayores explicaciones.

¿Qué planteaba Bobbio en 1977? Pues que: "Cuando un marxista habla de **laguna en la teoría política marxista**, habla de ella, si se considera bien, en los dos sentidos: a pesar de sus buenas intenciones, **Marx no logró nunca ocuparse sistemáticamente del problema del estado** [...] una vez reconocido que **sobre el estado esta doctrina no dice nada** o sólo lo dice en forma negativa [...]"("¿Teoría del estado o teoría del partido?", p.79). Una afirmación que cabalgaba evidentemente sobre la crisis de las bases teóricas y políticas –no del marxismo en general, sino más precisamente del reformismo eurocomunista de los años '70-. Una crisis de la cual las fracturas de las anteriores "seguridades" cientificistas del althusserianismo fueron seguramente una fiel expresión.

Es cierto que ya dos años antes, en 1975, en un trabajo titulado "¿Existe una doctrina marxista del estado?, Bobbio caracterizaba a Marx como "un autor que podía tener todas las buenas intenciones del mundo en lo tocante a escribir una crítica de la política junto a la crítica de la economía, pero que **en realidad no la escribió nunca**". En ese mismo año agregaba que: "considero licito decir que, aun **cuando Marx no haya escrito jamás una crítica de la política, como escribió una crítica de la economía**, su teoría política constituye una etapa obligada en la historia de la teoría del Estado moderno".

Un año después de formular este juicio –es decir, en 1976-, el mismo Bobbio había reconocido que Marx sí tenía una prolongada reflexión sobre el Estado y sobre la política en el artículo que escribiera para su propio Diccionario de política sobre el tema "Marx y el Estado".

De modo que, entre 1975 y 1977, Bobbio lanza su dura estocada contra la interpretación vigente sobre Marx en los partidos eurocomunistas de la Europa latina. ¿Qué varía entre un año y otro? Pues el tenor de su andanada. Tanto en 1975 como en 1976, Bobbio había cuestionado al marxismo por sus supuestas falencias en torno al Estado pero al mismo tiempo le reconocía todavía entonces –aunque de manera ambigua- cierta reflexión en torno a la teoría política. En cambio en 1977 su tono se hace más terminante y seco. Lo que hasta ese momento –en 1975 y 1976- habían sido en sus argumentos cuestionamientos puntuales y mesurados se convierten –en 1977- en juicios terminantes. El marxismo tendría una seria "laguna teórica" sobre este conjunto de problemas.

¿Por qué Bobbio se envalentonó y crispó el tono de su escritura en ese corto período? ¿Qué lo motivó a profundizar su crítica al marxismo en tan corto tiempo? ¿Por qué en lugar de moderarse –en aras del "diálogo con los comunistas", tan alabado en las autobiografías posteriores de Bobbio- apretó el acelerador? Creemos que las pistas que explicarían esa profundización de la crítica de Bobbio –hoy repetida hasta el cansancio,

insistimos, en la Academia argentina- no son independientes de la crisis del althusserianismo.

¿Qué había proclamado Althusser en 1977, recurriendo a su habitual estilo altisonante y a su vocación por el escándalo provocador y la impostura (como él mismo reconoce en El porvenir es largo, su autobiografía póstuma)? Pues que: "tampoco a propósito de la sociedad capitalista y el movimiento obrero **la teoría marxista dice casi nada acerca del estado**, ni sobre la ideología y las ideologías, **ni sobre la política, ni sobre las organizaciones de la lucha de clase** (estructuras, funcionamiento). Es un «punto ciego», que **atestigua indudablemente alguinos límites teóricos con los cuales ha tropezado Marx**, como si hubiese sido paralizado por la representación burguesa del estado, de la política, etc. Hasta el punto de reproducirla solamente en una forma negtiva (crítica de su carácter jurídico): punto ciego o zona prohibida, el resultado es el mismo" ("El marxismo como teoría «finita»", p.13). Era un desarme completo y una concesión ideológica sin límites a la impugnación liberal ("democrática") de Bobbio.

Hay que reconocerlo. Bobbio nunca fue un antimarxista galopante ni tampoco un anticomunista maccartista. Sin embargo, ni lerdo ni perezozo, aprovechó rápidamente en aquella ocasión el tropezón del althusserianismo y la crisis del eurocomunismo para arremeter entonces sin piedad contra el marxismo, creyendo que lo estaba refutando desde posiciones "democráticas" cuando en realidad estaba poniendo en discusión nada más que las endebles bases teóricas del reformismo del PCI (como bien señaló Toni Negri en "¿Existe una teoría marxista del estado?", su respuesta a la crítica de Bobbio) y del reformismo del PCF, agregamos nosotros.

Apenas dos años antes del traspié althusseriano y en completa sintonía cronológica con la arremetida de Bobbio, Michel Foucault había sostenido en ese mismo 1975 que: "Nietszche es el que ha dado como blanco esencial, digamos al discurso filosófico, la relación de poder. Mientras que para Marx, era la relación de producción. **Nietzsche es el filósofo del poder**" (Microfísica del poder, p.101), afirmación que en esa misma época –¡desde su escaño en la cámara de diputados!- repitió en Italia sin sonrojarse el hoy célebre Massimo Cacciari.

Es indudable que las teorías no "flotan" en el aire. Mantienen un condicionamiento histórico permanente. Por eso hemos insistido tanto en este seminario y en este libro en vincular la teoría marxista de la historia con la historia de la misma teoría. Esta discusión sobre el poder, la política y el Estado en Marx tampoco constituye una excepción a esa regla. Se tornaría incomprensible que todos estos pensadores –desde Althusser y Bobbio hasta Foucault y Cacciari- **hayan salido casi al unísono** a proclamar la "crisis" de la teoría política del marxismo. ¿Una casualidad? Creemos que no.

¿Por qué no lo hicieron diez años antes? ¿Por qué no diez años después? ¿Por qué justo en ese momento?

Lo que en ese preciso momento de la historia estaba en juego, en esa coyuntura europea estrictamente determinada por el inminente ascenso del neoliberalismo y la nueva derecha (poco tiempo después asumiría el poder Margaret Thatcher en Inglaterra y Ronald Reagan en Estados Unidos) cuya prédica salvaje y regresiva crecía cabalgando sobre la crisis innegable de la socialdemocracia clásica y los restos del stalinismo europeo aggiornado, no era tanto la teoría de Marx en sí misma sino más bien los restos lastimosos de una izquierda europea que muy cómodamente se había apoltronado a las condiciones políticas de la segunda posguerra.

Porque convengamos que por muy "radicales" y "escandalosos" que hayan sido los gestos, las afirmaciones y los ademanes de muchos de estos pensadores –Foucault, para el caso de los no marxistas, Althusser para el de los marxistas- que jugaban a ser

los niños "terribles" de la Academia francesa, en última instancia no rompían con el *status quo* de la cultura y el orden de dominación hegemónico que la burguesía había consolidado en toda Europa tras 1945. Un orden que a fines de los años '70 había ingresado en crisis terminal, como también había entrado en crisis terminal el marxismo académico que supuestamente lo impugnaba. De esa crisis puntual se trataba entonces. Ese era el carácter "finito" del que con tanta autosuficiencia hablaba Althusser. De la "finitud" de sus propias pretensiones de revolucionar la filosofía marxista mundial sin moverse un milímetro de la Academia francesa y del PCF eurocomunista.

Entonces nos surge el siguiente interrogante: Hoy en día, a comienzos del siglo XXI, un cuarto de siglo después de esa coyuntura europea, cuando el neoliberalismo ya no tiene nada más que ofrecer en el orden teórico, cuando el marxismo reformista del eurocomunismo es apenas un triste *souvenir* de época, ¿vamos a seguir repitiendo en la Argentina y en América Latina sin ningún beneficio de inventario estas sospechosas afirmaciones sobre la teoría crítica marxiana que florecieron "espontáneamente" y al unísono en la Academia francesa e italiana y en sus respectivos partidos comunistas entre 1975 y 1977? Nuestra respuesta es más que obvia...

Para haber podido sostener semejantes hipótesis hubo que violentar el texto de Marx –El Capital- e incorporarlo por la fuerza al lecho de Procusto del economicismo más mezquino. Una operación que tuvo y tiene como consecuencia necesaria, por ejemplo, el "olvido" de la equiparación que realiza Marx entre la sociedad capitalista y el ejército y su reflexión sobre la relación social de capital comprendida como una relación atravesada por múltiples relaciones de poder.

En el ejercicio del disciplinamiento de la fuerza de trabajo el capital introduce, según Marx, una rígida jerarquía militar en las relaciones sociales. Esta estructura jerárquica, militar y autoritaria no es para Marx un accidente o una forma meramente aleatoria o contingente en su nexo con las relaciones sociales capitalistas, sino que forma parte inherente y consustancial de las mismas. Esta es la razón principal por la cual todo El Capital presupone una permanente analogía simétrica entre la sociedad capitalista y la cadena de mandos de una institución militar. Por ejemplo, en una carta de Marx a Engels escrita cuando estaba comenzando a elaborar los Grundrisse [25/IX/1857], señala Marx que: "toda la historia de las formas de la **sociedad burguesa** se resume notablemente en la **militar**" (Correspondencia, p.88-89).

Asimismo, en El Capital Marx plantea que: "El código fabril, en el cual el capital formula, como un legislador privado y conforme a su capricho, **la autocracia que ejerce sobre sus obreros** –sin que en dicho código figure esa **división de poderes** de la que tanto gusta la burguesía, ni el **sistema representativo**, aún más apetecido por ella- no es más que la caricatura capitalista de la regulación social del proceso laboral" (Tomo I, Vol.II, p.517). También: "la manufactura propiamente dicha no sólo **somete a los obreros**, antes autónomos, al **mando y a la disciplina del capital**, sino que además crea una **gradación jerárquica** entre los mismos obreros" (Tomo I, Vol.II, p.438). En el caso de la supervisión y dirección empresarial el capital cede su lugar a los *managers* (quienes constituyen el "alma del sistema industrial") para que realicen estas tareas sucias (Tomo III, Vol.7, p.494). En el mismo registro Marx sostiene que: "La división manufacturera del trabajo supone la **autoridad incondicional** del capitalista sobre hombres reducidos a meros miembros de un mecanismo colectivo, propiedad de aquél [...]" (Tomo I, Vol.II, p.433) y "La subordinación técnica del obrero a la marcha uniforme del medio de trabajo y la composición peculiar del cuerpo de trabajo, integrado por individuos de uno u otro sexo y pertenecientes a diversos niveles de edad, crean una **disciplina cuartelaria** que se desenvuelve hasta constituir un **régimen fabril pleno** [...]" (Tomo I, Vol.II, p.517).

De igual modo, continúa Marx con sus metáforas analógicas entre sociedad capitalista y ejército, cuando sostiene que: “Todo **capital** individual es una concentración mayor o menor de medios de producción, con el **comando** correspondiente sobre un **ejército** mayor o menor de obreros” (Tomo I, Vol.III, p.777). En idéntico sentido: “[la superpoblación obrera] Constituye un **ejército** industrial **de reserva** a disposición del capital, que le pertenece a éste tan absolutamente como si lo hubiera criado a sus expensas” (Tomo I, Vol.III, p.786). También: “Esos movimientos no se determinan, pues, por el movimiento del número absoluto de la población obrera, sino por la proporción variable en que la clase obrera se divide en **ejército activo** y **ejército de reserva** [...]” (Tomo I, Vol.III, p.793). Más adelante: “Nos detendremos ahora en una capa de la población de origen rural, cuya ocupación es en gran parte industrial. Este estrato constituye la **infantería ligera del capital** [...] Se forman así aldeas improvisadas, carentes de toda instalación sanitaria, al margen del control de las autoridades locales y muy lucrativas para el caballero contratista, que explota doblemente a los obreros: como **soldados industriales** y como inquilinos” (Tomo I, Vol.III, p.829-830). Además: “Los husos y telares, dispersos antes por toda la región, están ahora congregados en unos pocos **cuarteles de trabajo** al igual que los obreros, que la materia prima” (Tomo I, Vol.III, p.933). Sin olvidarnos tampoco que: “Como la **marina** real, las **fábricas** reclutan su personal por medio de las levas” (Tomo I, Vol.III,p.947). Etc., etc., etc.

Si esquematizamos este conjunto de metáforas (que presuponen un paralelo permanente entre la sociedad capitalista y el ejército), nos encontramos con el siguiente cuadro, por demás ilustrativo de la concepción marxiana acerca de la categoría de “capital” como una relación política, de poder y de fuerzas:

SOCIEDAD BURGUESA = EJÉRCITO

Fábrica = Cuartel
El capital = Alto mando militar
Capataces = Suboficiales
Obreros = Soldados industriales
Obreros activos empleados = Ejército Activo
Obreros desempleados = Ejército Industrial de reserva
Población rural con tareas industriales = Infantería Ligera
Reclutamiento fabril = Reclutamiento Militar
Libreta de castigos = Código de Justicia Militar

¿Cuál es la gran condición de este paralelismo –específicamente político- que construye Marx en El Capital entre la sociedad burguesa y el ejército? La gran premisa reside en que para que el capital pueda estructurar el conjunto de las relaciones sociales como un inmenso ejército y pueda someter a su mando, su coerción, su subordinación, su vigilancia, su disciplina, su fuerza material y su dominación al obrero colectivo (porque de lo que se trata aquí es de clases sociales en conflicto, no de individuos aislados) las condiciones de existencia –el presupuesto- y el producto –el resultado- del trabajo se deben haber autonomizado e independizado de sus productores, volviéndose hostiles frente a ellos. Por ello Marx señala que: “lo que en el primer proceso, antes que el dinero o la mercancía se hayan transformado realmente en capital, les imprime desde

un comienzo el carácter de capital no es ni su condición de dinero ni su condición de mercancía, ni el valor de uso material de estas mercancías, consistente en servir como medios de subsistencia y de producción, sino el hecho de que este dinero y esta mercancía, estos medios de producción y medios de subsistencia, **se enfrentan a la capacidad de trabajo** –despojada de toda riqueza objetiva- como **poderes autónomos** personificados en sus poseedores; el hecho de que, por tanto, las condiciones materiales necesarias para la realización del trabajo están **enajenadas** al obrero mismo, o más precisamente, se presentan como **fetiches dotados de una voluntad y un alma propias** [...]" (El Capital, Capítulo VI inédito, p.35-36). El capital, entonces, no es más que un fetiche separado, autonomizado, independizado y vuelto hostil contra su propio creador, al que somete a la disciplina, a la vigilancia, al control, a la subsunción (formal y real), a la subordinación, a la hegemonía y a la dominación. En una palabra: a relaciones –económicas y al mismo tiempo políticas- de explotación, de poder y de fuerzas.

No otra cosa plantea Marx cuando sostiene que: "el valor adelantado se convierte en capital únicamente merced a la producción de plusvalía, la génesis del capital mismo, así como del proceso capitalista de producción, se funda ante todo en dos elementos: Primero, la compraventa de la capacidad laboral [...] Esta compraventa de la capacidad laboral implica la **separación** entre las condiciones objetivas del trabajo –o sea los medios de subsistencia y producción- y la misma capacidad viva de trabajo [...] La **separación** se profundiza a tal punto que esas condiciones del trabajo **se enfrentan al obrero como personas autónomas** [...]" (El Capital, Capítulo VI inédito, p.51).

Muy bien, a partir de todas estas consideraciones sobre el vínculo lógico entre la teoría crítica del fetichismo y la concepción política presente en El Capital (cuyo análisis más adelante retomaremos) podemos entonces visualizar en su conjunto la riqueza problemática y enumerar someramente la multiplicidad de dimensiones que conlleva e implica al mismo tiempo la teoría crítica del fetichismo.

Entre muchas otras, junto con los presupuestos de la emergencia de las "leyes naturales eternas", recordemos la enorme diferencia que marca Marx con esta teoría en relación con el iluminismo implícito en El Manifiesto Comunista. Recordemos que cuando Marx en El Capital nos invita a: "traslademonos ahora de la **radiante** ínsula de Robinson a la **tenebrosa** edad Media europea" (Tomo I, Vol.I, p.94) lo está haciendo de modo irónico. Está empleando de modo distanciado e irónico la vieja oposición de factura iluminista que oponía "la radiante modernidad y su luz" contra "las tinieblas y la oscuridad medievales". Lo interesante reside en notar cómo Marx le otorga a esa expresión un matiz sumamente irónico en El Capital, principalmente cuando expone la teoría crítica del fetichismo, mientras que en El Manifiesto Comunista no la usaba irónicamente. La utilizaba y la empleaba creyendo completamente en esa oposición.

Ahora bien, ¿dónde estaría la raíz de todo este proceso fetichista en cuyo tratamiento teórico Marx se desmarca de la tradición ilustrada? Habíamos dicho que el fetichismo no es un fenómeno puramente subjetivo, de impacto sobre la conciencia, sino que está también en la raíz del lazo social, o sea que su raíz está en la objetividad social, en la producción mercantil. ¿Qué presupuestos históricos tiene este tipo de producción? Habiendo ya explicitado las relaciones de poder y de fuerzas (comúnmente soslayadas por el economicismo y por los impugnadores de una supuesta "laguna" teórica en El Capital y en el resto de la obra teórica de Marx), cabe agregar que otro de los presupuestos reside en la división social del trabajo y la existencia de productores y propietarios independientes de mercancías recíprocamente ajenos entre sí que no se relacionan directamente sino a través de la mediación de las cosas.

Si tuviéramos que enumerar, otro de los puntos a reflexionar sobre esta teoría crítica del fetichismo versa sobre la época cronológica a la que hace referencia ese tipo

de ontología social mercantil. Esos productores y propietarios de mercancías no son sólo artesanos aislados. Si fueran sólo artesanos aislados, entonces todo esto nos describiría una época del capitalismo que ya no tiene vigencia en la actualidad. La teoría del fetichismo sería inútil para comprender la sociedad actual. Sin embargo, nosotros consideramos que ese tipo de ontología social sigue teniendo vigencia en la actualidad en el capitalismo contemporáneo. Nosotros creemos que como productores y propietarios independientes de mercancías recíprocamente ajenos entre sí –los que describe el comienzo del tomo I de El Capital- se podrían leer tranquilamente la Coca Cola y la Pepsi, por ejemplo (en tanto nombres paradigmáticos de empresas multinacionales). Los productores y propietarios recíprocamente ajenos entre sí son los grandes monopolios y oligopolios que entre sí tienen una relación recíprocamente ajena en el capitalismo contemporáneo. De allí que esa dimensión de la teoría crítica del fetichismo sigue siendo vigente.

Continuando con esta enumeración de las múltiples dimensiones inscriptas en esta teoría crítica debemos también recordar la presencia de numerosas metáforas materiales que al mismo tiempo emplea y somete a crítica Marx. Recordemos en este punto que habitualmente se entendió que ser un marxista "ortodoxo" equivalía a ser un materialista. Entonces habría que discutir qué es el materialismo para Marx. Porque una cosa es el materialismo referido a la historia de las sociedades (un materialismo que entiende por "materialidad" las relaciones **histórico sociales** de producción, que son también relaciones de poder y de fuerzas) y otra muy distinta es el materialismo metafísico que se pierde en el bosque de las ciencias naturales tratando de darle una base "científica" al marxismo equivalente a la química o la física.

Habíamos leído todas las expresiones metafóricas que Marx utiliza y emplea al mismo tiempo críticamente. Él dice claramente que la "**objetividad espectral**" (Tomo I, Vol.I, p.47) no es una objetividad físico natural sino fantasmal espectral, la "**gelatina** del trabajo humano indiferenciado" (Tomo I, Vol.I,p.47, 72, 77 y 82), la "**cristalización** de la sustancia social común" (Tomo I, Vol.I, p.77), el "trabajo abstractamente humano **materializado** y objetivado" (Tomo I, Vol.I, p.47), el "tiempo de trabajo **solidificado**" (Tomo I, Vol.I, p.49), "los valores son **cosas** de igual **sustancia**, expresiones objetivas" (Tomo I, Vol.I, p.53), "las **fijezas** de normas de vida social" (Tomo I, Vol.I, p.92), la fuerza de trabajo está en estado "**líquido**" por oposición al "trabajo **solidificado**" del capital (Tomo I, Vol.I, p.63), los valores son "meras **envolturas materiales**" (Tomo I, Vol.I, p.90), el valor es la "**corporificación** del trabajo" (Tomo I, Vol.I, p.63), también dirá después que en la forma dinero el equivalente general "se ha **soldado**" con la forma natural de las mercancías (Tomo I, Vol.I, p.86) así como los componentes del valor "se **petrifican**" (Tomo III, Vol.8, p.1054).

Toda una serie de expresiones metafóricas que dan la idea de que el valor es algo fijo, inmutable, duro y cristalizado mientras en cambio el trabajo humano es algo vivo, flexible, movible, no rígido. Lo cristalizado es algo objetivo, es duro, mientras que el trabajo vivo es algo líquido, no petrificado, no cristalizado. Pero Marx nos dirá desde el inicio mismo de El Capital que por una inversión fetichista ese trabajo cristalizado domina al trabajo vivo. El trabajo cristalizado es trabajo **pretérito** mientras que el trabajo vivo es trabajo **presente y futuro** (capacidad de trabajar actual que puede potencialmente llegar a consumirse en el futuro). **Toda la lucha y el antagonismo contradictorio que atraviesa internamente la relación social de capital es una lucha entre el pasado** –representado por el capital que no es más que trabajo **pretérito- y el presente/futuro** –representado por la fuerza de trabajo, que no es más que trabajo vivo, trabajo **presente y futuro**-. Una lucha entre el coágulo –el valor cristalizado como

capital- y la sangre –la fuerza de trabajo líquida-, entre la muerte –el capital- y la vida – la fuerza de trabajo-.

Siguiendo con la enumeración recordemos también la relación entre lógica y fetichismo. Es decir, el problema según el cual desde la lógica de sujeto y predicado [S es P] no se puede dar cuenta –críticamente- de las relaciones fetichistas porque justamente el fetichismo consiste en atribuirle a una cosa determinadas características, a una sustancia determinados atributos, a un sujeto determinados predicados, mientras que la visión crítica del fetichismo que Marx despliega y expone en El Capital descubre que tras esas cosas, tras esas sustancias, tras esos sujetos, lo que hay son nada más que...relaciones (sociales de producción, de poder y de fuerzas). Entonces ahí, justo en ese punto de la argumentación crítica, juega su papel la crítica de Hegel a toda esta lógica de Parménides-Aristóteles-Kant, la crítica desde la lógica de relaciones a una lógica de sujeto y predicado (formal y trascendental). Conclusión: en este rubro interno de la teoría crítica del fetichismo (observable tanto en la sociedad mercantil capitalista como en la economía política que la legitima) hay que recordar entonces cómo Marx - sin citarla muchas veces de modo explícito- está empleando esta lógica dialéctica de relaciones.

Siguiendo con este hilo de enumeraciones, sería bueno recordar una vez más que aquellos que han intentado soslayar el papel central que en El Capital asume la teoría crítica del fetichismo se han esforzado por limitar su presencia únicamente a inicios del Tomo I. Sin embargo, contra ese tipo de análisis, al final del Tomo III de la obra nos volvemos a encontrar con la presencia de esta misma teoría, desplegada en ese momento del discurso lógico espositivo marxiano en otro nivel de abstracción. ¿Dónde? Pues en el capítulo XLVIII (48) del Tomo III: "La fórmula trinitaria". Allí Marx somete nuevamente a crítica a la economía política por su fetichismo, aunque se circunscribe principalmente a la crítica de la economía vulgar.

Analizando sintéticamente "las presuntas fuentes de la riqueza", Marx sostiene allí que: "Capital-ganancia (ganancia empresarial más interés), suelo-renta de la tierra, trabajo-salario: ésta es la fórmula trinitaria que comprende todos los misterios del proceso social de producción" (Tomo III, Vol.8, Cap.XLVIII [48], p.1037). ¿En qué consiste el fetichismo de esa caprichosa asimilación? Pues en que "las presuntas fuentes de la riqueza anualmente disponible pertenecen a esferas totalmente dispares y no presentan la más mínima analogía entre sí" (Tomo III, Vol.8, Cap.XLVIII [48], p.1037). En una palabra: el fetichismo de la economía reposa allí en la inválida e injustificada confusión de formas y materias, formas sociales y materia natural.

Y entonces nos encontramos con que Marx vuelve a insistir una vez más con el tema de los presupuestos históricos de la enajenación: "La figura del trabajo enajenada al trabajo, autonomizada frente a él y por lo tanto transformada, o sea donde los medios producidos de producción se transforman en capital y la tierra en tierra monopolizada, en propiedad de la tierra; esa figura pertenece a determinado período de la historia [...]" (Tomo III, Vol.8, Cap.XLVIII [48], p.1049). Recordemos que una discusión habitual acerca de esta problemática gira en torno al interrogante de si este problema de la enajenación es anterior al capitalismo o sólo pertenece al capitalismo. Pues bien, aquí Marx está planteando que la autonomización de las condiciones de producción frente a los productores –base de la enajenación- corresponde en todo su despliegue a la época específicamente capitalista. He ahí el historicismo metodológico de Marx.

¿Por qué? Pues porque antes de la generalización de las relaciones sociales capitalistas se vivía terriblemente, se vivía miserablemente, existía una explotación feroz y humillante, probablemente peor aún que en el capitalismo, pero había una relación inmediata entre el productor y sus medios de vida. Entre el campesino y la

tierra no había una mediación. No se puede soslayar que el productor estaba sujeto a toda una serie de expoliaciones más que humillantes y explotadoras pero la relación era inmediata, entre el objeto y el sujeto, entre el productor y sus condiciones de vida. A partir de las rupturas históricas que se producen con la acumulación originaria las condiciones de vida se transforman en algo autónomo, los medios de producción dejan de tener una relación inmediata con el productor y se autonomizan. Se transforman en capital. Capital que con esta inversión termina "dándole trabajo" al trabajador. Lo que estaba muerto –porque era trabajo pasado, coagulado, pretérito, fijo y cristalizado- cobra vida... y este proceso, señala Marx en "La fórmula trinitaria", es específico del capitalismo.

Más adelante señala Marx que: "Así como en el capital y en el capitalista -quien de hecho no es otra cosa que el capital personificado- los productos se convierten en un poder autónomo frente al productor, también en el terrateniente se personifican la tierra, que asimismo se levanta sobre sus patas traseras y, como poder autónomo, reclama su porción del producto generado con su ayuda [...] Resulta claro que el capital presupone el trabajo como trabajo asalariado" (Tomo III, Vol.8, Cap.XLVIII [48], p.1049).

No hay relación de capital si no hay trabajo asalariado, sostiene Marx. Pues entonces lo que habría que explicar en consecuencia como presupuesto de todo el capítulo primero del Tomo I de El Capital es porqué el trabajo humano se transforma en trabajo asalariado. Eso se explica en el capítulo XXIV dedicado a exponer la acumulación originaria. No es natural que al trabajo le corresponda un salario sino que muy por el contrario "es un producto artificial de la historia moderna". No es natural, no es espontáneo, se logra mediante relaciones de poder, de un poder que se renueva periódicamente. Por eso la necesidad de la matanza sistemática y el genocidio reiterado en el capitalismo. Si esto no fuera así, la represión sería apenas "un pecado de juventud" y después se habría abandonado. Pero no, en el capitalismo vuelve periódicamente porque cada vez que hay que profundizar la subsunción real del trabajo en el capital (que no se produce de una vez para siempre como si se pudiera pasar de la subsunción formal a la real del trabajo en el capital de una vez y listo), que se reproduce como un proceso permanente en la historia, entonces donde el capital cada vez quiere avanzar más y conquistar nuevos territorios sociales, necesita la violencia porque no conquista esos territorios (no sólo geográficos sino sociales) sin violencia y sin poder.

Entonces lo que hay que explicar es porqué el trabajo se transformó en trabajo asalariado. Punto fundamental que, según este fragmento de "La fórmula trinitaria", es el presupuesto del capital. Por eso creemos nosotros que hay que invertir el orden de lectura y sugerimos leer antes las "Formas que preceden a la producción capitalista" de los Grundrisse y el capítulo XXIV del primer tomo de El Capital que el primero.

Volviendo entonces a la pregunta: ¿antes del predominio del modo de producción capitalista no había fetichismo? ¿Antes del predominio de las relaciones sociales capitalistas no había una autonomización de las condiciones de existencia y de vida frente al productor? Una posible respuesta puede encontrarse en el siguiente fragmento de Marx cuando él plantea que: "Al examinar las categorías más simples del modo capitalista de producción, e incluso de la producción mercantil, al examinar la mercancía y el dinero, hemos puesto de relieve ya el **carácter mistificador** que transforma las relaciones sociales a las que sirven en la producción, como portadores, los elementos materiales de la riqueza, en atributos de esas mismas cosas (mercancía) y que llega aún más lejos al convertir la relación misma de producción en una cosa (dinero). Todas las formas de la sociedad, en la medida que conducen a la producción mercantil y a la circulación dineraria, toman parte de esta **distorsión**" (Tomo III, Vol.8, Cap.XLVIII [48], p.1052). Hasta allí el argumento de Marx sostendría que este conjunto

de fenómenos que venimos enumerando sería común a toda la historia de la humanidad. Correspondería, supuestamente, a “la esencia” del hombre. El argumento no habría de este modo avanzado ni un solo milímetro en relación con el empledo en 1844. Pero Marx continúa y aclara inmediatamente: “Pero en el modo capitalista de producción y en el caso del capital que forma su categoría dominante, su relación de producción determinante, ese mundo encantado y distorsionado se desarrolla mucho más aún” (Tomo III, Vol.8, Cap.XLVIII [48], p.1052).

Es decir que con el predominio histórico de la categoría de “capital”, que correspondería –por analogía- al “concepto” en la lógica dialéctica de Hegel, pues aunque nace después, esa categoría es la que tiñe con sus colores particulares al conjunto (porque Hegel sostenía que el concepto “se autopone”, se da sus propias condiciones y subsume las condiciones de las que había partido, el capital hace lo mismo...), surge después en la historia pero tiñe al conjunto (cronológicamente primero hubo mercancía, primero hubo valor, el capital nace mucho después, pero una vez que se transforma en dominante subsume todo lo anterior) y entonces el proceso de la mistificación, de la distorsión y del encantamiento se vuelve también predominante. He ahí su especificidad histórica.

Entonces el proceso fetichista viene de antes pero se transforma en dominante con la producción mercantil y con la dominación del capital (una dominación, recordemos, que no es ajena a los procesos de violencia y a las relaciones de poder y de fuerza).

Lo que llama poderosamente la atención es que, como vimos, en El Manifiesto Comunista Marx decía algo completamente distinto. Allí sostenía que el mundo encantado estaba en la Edad Media donde predominaba la religión y las relaciones de dominio personal. En cambio en la modernidad, sostenía El Manifiesto Comunista, ese tipo de procesos se tornan más transparentes y diáfanos. El dinero en la modernidad barre con los velos religiosos y con el encantamiento (una tesis que más tarde compartirá con Marx Max Weber cuando nos hable del “desencantamiento del mundo”...), barre con todas estas fantasmagorías medievales y pone en el centro el valor de cambio. Se subordina todo lo que se suponía santo y honorable al valor de cambio.

¿Cómo veía y evaluaba ese proceso Marx en El Manifiesto Comunista (texto publicado casi veinte años antes que el Tomo I de El Capital)? Todo eso Marx lo visualizaba como un símbolo de “progreso”. En El Capital, en cambio, no sólo en el Tomo I sino también en el Tomo III, sostiene una tesis bien distinta. Señala que este proceso de “encantamiento”, “mistificación” e “inversiones” (entre sujeto y objeto, entre productores y producto, entre formas sociales y materias naturales, entre relaciones sociales, personas y cosas) se desarrolla mucho más en la modernidad, en el capitalismo plenamente desarrollado, que en la Edad Media o en otras épocas precapitalistas. Según El Capital hay más mistificación en el capitalismo desarrollado que en la Edad Media a pesar de que la Ilustración sostenía que la Edad Media era el símbolo de la ignorancia, de la fe, de la religión y “la oscuridad” y la modernidad era el símbolo de la luz y la razón. Según esta evaluación madura de Marx, que supera largamente sus esperanzas modernas juveniles y cierta ideología ingenuamente “progresista” a la que adhirió tempranamente, **todo lo que aparecía fantasmagórico en el plano de la religión se proyecta y se multiplica al infinito en el plano del mercado capitalista**. Hay mucho más fetichismo en el mercado capitalista moderno que en las iglesias medievales.

Continuando con esta mínima enumeración de dimensiones inscriptas al interior de la teoría crítica del fetichismo, podríamos reflexionar aunque sea brevemente sobre el papel que juega “la materia” en la economía política. Como ya señalamos, nosotros pensamos que el valor de uso es el presupuesto del análisis de Marx pero que la clave de

su análisis crítico de las categorías económicas está en el valor, no en el valor de uso. La "materia" en el sentido físico natural corresponde al valor de uso, por eso siempre Marx habla de "la materia **social**" y de "la sustancia **social**". Fíjense, por ejemplo, cuando Marx señala que: "En la medida en que se representa valor en el trigo, el trigo sólo se considera como determinada cantidad de trabajo social objetivado **sin que interese en lo más mínimo la materia** particular en que se representa ese trabajo **o el particular valor de uso de esa materia**" (Tomo III, Vol.8, Cap.XLVIII [48], p.1040). Esta idea se repite a lo largo de todo El Capital. El valor de uso acá no nos interesa, nos interesa el valor. El valor de uso presta el cuerpo, dirá cuando expone las distintas formas del valor (de la [I] a la [IV]). En las formas simple, desplegada, general y en la forma dinero del valor, siempre el valor de uso en el equivalente presta el cuerpo para que se exprese el valor de la forma relativa, pero en sí mismo es un presupuesto, no es el objeto de análisis. Si será muy importante el valor de uso en el terreno de una categoría muy especial que es la fuerza de trabajo, cuyo valor de uso consiste en la capacidad de producir más valor de lo que ella misma vale. Entonces ahí es fundamental el valor de uso pero en el resto pasa a segundo plano y dice "no nos interesa acá la materia físico natural, nos interesa la materia social".

¿En qué consiste entonces el fetichismo en este plano? Pues en confundir materia y formas sociales y en esa confusión cae la economía vulgar. Él caracteriza esa economía como vulgar y sus juicios corresponderían al del ejemplo donde se mezclan peras con manzanas. Atribuirle al capital la capacidad de generar interés o a la tierra la renta es como decir que un logaritmo es amarillo. No tiene sentido decir que un logaritmo es amarillo pues son dos cosas de naturaleza distinta. El atribuirle a algo físico material una característica social es fetichismo. Allí estamos confundiendo dos planos radicalmente distintos que en el capitalismo se combinan y que generan, porque están insertos en relaciones sociales cosificadas y autonomizadas, el "error" –que en realidad es algo mucho más complejo que un simple "error", por eso lo ponemos entre comillas- de atribuirle a uno características de otro [*quid pro quo*] y viceversa. Este "error", que es un error sistemático (no casual ni aleatorio) y que está atravesado y constituido íntimamente por una mistificación, es un índice expresivo del fetichismo y por ello es irracional. Marx señala a propósito del capital que devenga interés que ésta "relación de capital alcanza la forma más enajenada y fetichista" (Tomo III, Vol.7,cap.XXIV [24], p.499).

La pregunta que tendríamos que hacernos es ¿por qué es "irracional" esta confusión, qué significa que esta mistificación posee un carácter "irracional"?. En Marx el carácter de esta "irracionalidad" asume diversas notas. Por un lado la irracionalidad deriva de la inversión que presupone toda relación fetichista. Es irracional porque hay una inversión y Marx es un crítico de la inversión ya desde su juventud, desde 1843, cuando le critica a Hegel el hecho de haber invertido sujeto y objeto, el haber hecho del Estado, de la familia y de la sociedad civil encarnaciones de la Idea, cuando en realidad no es así. Ya desde sus primeros escritos juveniles Marx es entonces un crítico de la inversión. Una inversión que termina transformando según su opinión el racionalismo (dialéctico) de Hegel en una filosofía acrítica e incluso "positivista" (sic) al asumir sin crítica la realidad empírica e irracional como si fuera un producto necesario de la razón lógica, del concepto, cuando no es más que un producto contingente de la historia humana.

La relación fetichista también es "irracional" porque juega a espaldas de los agentes sociales. En el proceso fetichista el producto del trabajo social global no está sometido al control de los sujetos productores, opera a las espaldas de ellos, de modo "ciego" y "coactivo". Es decir que los agentes sociales son ciegos en ese sentido, el

valor opera a espaldas de los agentes, los agentes se tienen que amoldar al valor (a la distribución de trabajo social por intermedio de la mediación del cambio a posteriori –y el dinero- en relación con la producción). Por eso es que está fuera de control y en ese sentido, al no estar sometido al control racional (a priori y planificado según las necesidades democráticamente establecidas del conjunto social) esa mediación del cambio y esa regulación fetichista por el valor se torna "irracional".

Entonces entre estas características que podríamos encontrar en la "irracionalidad" del proceso fetichista tendríamos: (a) que es un proceso invertido, (b) que se desarrolla a espaldas de los agentes (ciegamente), (c) que está fuera de control y (d) que está autonomizada. Está fuera de control porque opera de manera autónoma. Si el producto se autonomizó quiere decir que tiene sus propias reglas y no obedece más a su productor. Pues bien, esa autonomía frente a su productor (que se vuelve heterónomo) es irracional.

Esas serían cuatro posibles características de la "irracionalidad" del proceso fetichista. Cuatro características que explicarían porqué Marx sostiene y piensa que esta atribución de características sociales a las cosas es "irracional". Porque esta "irracionalidad" del fetichismo no es irracional en el sentido del cálculo, si entendemos por racionalidad la medición consistente en intentar maximizar ganancias y disminuir pérdidas según recursos escasos (según la concepción de la economía política burguesa algo es "racional" cuando es rentable. Lo que no es rentable no es racional, es "irracional". Una concepción que antes era de los especialistas de la derecha económica y ahora ya es del sentido común: algo es "racional" si da ganancia, si es productivo. Entonces una escuela pública no es "racional" porque no da ganancia. En ese sentido la racionalidad que implica racionalidad = cálculo tendiente a maximizar ganancias y disminuir pérdidas, aunque parezca paradójico, es completamente irracional para Marx). En sencillas palabras: para la teoría crítica la "racionalidad" capitalista es irracional.

Otro de los ejes que habría que revisitar a la luz de estos textos sobre el fetichismo de la economía política es el antiguo problema de la libertad. ¿Qué concepción de libertad maneja Marx en El Capital? Un tema estrictamente filosófico... entonces, si El Capital no es nada más que un "tratado rojo de economía" uno podría preguntarse legítimamente. ¿pues entonces por qué aparece este inesperado tema filosófico en un simple libro de economía...?.

Recordemos que habitualmente se atribuyó al concepto marxiano de libertad, por lo menos así decían todos los manuales de la vulgata marxista, "libertad = conciencia de la necesidad". Como se sabe, este concepto lo formula Engels en el Anti-Dühring, quien dicho sea de paso tampoco lo inventa, pues ya está teorizado en Hegel y en Spinoza. Según Hegel la libertad es la conciencia de la necesidad a diferencia del mero arbitrio. Para Hegel el arbitrio sería el capricho individual, "hacer lo que uno quiere", en cambio la libertad no es el capricho individual sino que consiste en dar cuenta de una objetividad y amoldarse a ella, encontrar de algún modo la racionalidad de esa objetividad. Pero como dijimos, tampoco lo inventa Hegel, este concepto ya está en Spinoza. Spinoza era un determinista en sentido fuerte del término. La libertad es para él la conciencia de la necesidad. Como hay una regularidad y hay leyes, entonces ser libres es conocer esa regularidad y amoldarnos a ella para operar a partir de esa necesidad objetiva. "Necesidad" significa que algo es de una determinada manera y no puede ser de otra. A diferencia de la "posibilidad" donde algo es de una determinada manera pero sí puede ser de otra. Entonces aquí, en estos textos sobre el fetichismo, Marx plantea su concepción de la libertad que es un tanto diversa a la de "conciencia de la necesidad". Este otro concepto de libertad en el que se apoya Marx al reflexionar sobre el fetichismo no niega la necesidad pero hace referencia a que "el reino de **la**

libertad sólo comienza **allí donde cesa** el trabajo determinado por **la necesidad**" (Tomo III, Vol.8, capítulo XLVIII [48], p.1044).

Esta concepción, que años más tarde, durante el siglo XX, muchos se la atribuyeron a Herbert Marcuse –quien tanto insistió con esta idea de superación del trabajo fabril como paradigma productivista y moderno- en realidad pertenece a Carlos Marx. Sí, a Marx, el supuesto "productivista", el supuesto pensador anclado en la modernidad del siglo XIX, el supuesto "positivista"...porque para Marx la verdadera libertad, la auténticamente humana, es aquella en la cual "el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo" sólo puede empezar "allende el reino de la necesidad" (Tomo III, Vol.8, capítulo XLVIII [48], p.1044).

Esto es de importancia central para comprender a fondo la perspectiva del materialismo histórico porque la simple planificación de las fuerzas sociales y del trabajo social, que ya de por sí constituye un inmenso avance en la historia, no constituye todavía el "verdadero reino de la libertad". ¿En qué consiste esta planificación? Pues en que "los productores asociados **regulen racionalmente** ese metabolismo suyo con la naturaleza" (Tomo III, Vol.8, capítulo XLVIII [48], p.1044). Aquí encontramos entonces el índice de lo que Marx concibe como "racional" por oposición a la "irracionalidad" de la regulación mercantil a posteriori basada en el valor, en la ajenidad recíproca de los productores y en el trabajo abstracto. Si la regulación social por el valor es insanablemente "irracional", la planificación y la regulación del "hombre socializado" que ordena la sociedad más allá de la esfera mercantil y más allá de la mediación dineraria constituye un orden social auténticamente "racional". Pero...nos alerta rápidamente Marx, esa regulación racional, aunque se lleve a cabo –después de la toma del poder por los revolucionarios, obviamente, y durante el período de transición- "con un mínimo de empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana", igual "sigue siendo un reino de la necesidad" (Tomo III, Vol.8, capítulo XLVIII [48], p.1044).

La verdadera libertad humana está en consecuencia más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha que está regida, incluso si estuviera racionalmente planificada y si se hubiera ya superado el valor y el mercado, por la necesidad. Una afirmación curiosamente "olvidada". Porque recordemos que habitualmente se asumió que la verdadera libertad humana según Marx se expresaría en el trabajo (porque el trabajo sería "la esencia del hombre" según los Manuscritos económico filosóficos de 1844). Es cierto que la libertad se tiene que dar en el ámbito laboral, según el joven Marx, pero no en el trabajo fabril, disciplinado, coaccionado y sometido a una disciplina heterónoma, sino en un tipo de trabajo autónomo que se plantea y regula según los propios fines. Pero, aun así, esa concepción de la libertad continúa de todos modos recluida en el ámbito laboral y acá, en este pasaje de El Capital, Marx plantea que el ámbito verdadero de la libertad, su "verdadero reino" –una expresión más bien de signo profético- está más allá del trabajo. Por eso sostiene que en una sociedad comunista se podrá dar la verdadera libertad pero no en el ámbito laboral sino más allá del ámbito laboral. ¡Toda una herejía! (para los cánones habituales del marxismo productivista). Desde nuestro punto de vista esta concepción de Marx constituye un matiz diferencial muy importante en relación con la concepción más clásica que se le atribuye al marxismo. ¿Dónde lo explora de manera más extensa? Pues lo explora en los Grundrisse aunque en El Capital no lo desarrolla a fondo porque probablemente Marx no lo tenía aún resuelto y cuando él no estaba completamente seguro de una idea no la publicaba. Entonces hay varias páginas de los Grundrisse, donde él analiza esta concepción de la libertad más allá del trabajo, no dentro del trabajo ni dentro de la "conciencia de la necesidad" y sus leyes.

Obviamente que en el capitalismo la libertad está más allá del trabajo porque el trabajo es algo impuesto desde afuera del propio trabajador, de modo heterónomo, y a éste no le queda más remedio que someterse por la coerción, la disciplina y la violencia que conlleva la relación de capital. Obviamente que para Marx la verdadera libertad no puede ser la libertad conceptualizada como la "ausencia de obstáculos" (según Galileo Galilei –en su principio de inercia- o según Thomas Hobbes –que prolongó el principio de inercia al campo de la filosofía política). Esa concepción de la libertad entendida como "ausencia de obstáculos" de factura galileana-hobbesiana (pero que en realidad se remonta a la modalidad de la "libertad menor" en san Agustín) está precisamente en la base de la llamada "libertad negativa" del liberalismo. Es decir la libertad entendida como "el derecho de hacer y emprender todo lo que no perjudique a los demás. Los límites dentro de los cuales puede moverse todo hombre sin detrimento para otro lo determina la ley, como la empalizada marca los límites o la línea divisoria entre dos propiedades. **Se trata de la libertad del hombre considerado como una mónada**, aislado, replegado sobre sí mismo" (La cuestión judía, p.478-479). O sea, aquella concepción de libertad según la cual: "La explicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la propiedad privada [...] Aquello, la libertad individual, y esto [la propiedad privada], su aplicación, forman el fundamento sobre el que descansa la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en los demás, no la realización, sino por el contrario la limitación de su libertad" (La cuestión judía, p.479). Por eso conviene diferenciar claramente la conceptualización marxiana de la libertad de la transitada por la tradición liberal.

Pero: ¡atención!. Aquí Marx, en El Capital, nos está diciendo que incluso en una sociedad poscapitalista donde el trabajo no sea coaccionado ni impuesto sino racionalmente planificado, donde se hayan superado las condiciones sociales mercantiles que engendran la "libertad negativa" del liberalismo –que, en última instancia, no es más que un sometimiento encubierto al reino de la necesidad de la propiedad privada, a la ajenidad recíproca de los propietarios de mercancias y al cambio dinerario-, aún así, la verdadera libertad se encontraría más allá del trabajo.

¿Cómo se presenta esta temática en los otros manuscritos de Marx, especialmente en los Manuscritos económico-filosóficos de 1844 y en los Grundrisse? Siempre a partir de un análisis que vincula nuevamente la noción de libertad con la idea del no trabajo a través de una dialéctica entre "el tiempo libre" –que es el tiempo de no trabajo- y el tiempo laboral. Una temática que apenas está desarrollada en El Capital pero si está desplegada, y de un modo muy sugerente porque la relaciona con la supervivencia –o no- de la ley del valor, en los Grundrisse.

Si en los Manuscritos económico-filosóficos de 1844 Marx señalaba que: "Cuanto más quieren ganar [los obreros], **más tienen que sacrificar su tiempo** y, **renunciando totalmente a su libertad**, **prestarse a trabajar** como esclavos al servicio de la avaricia. Con lo cual se reduce la duración de su vida" (Manuscritos económico filosóficos de 1844, p.561), más tarde, en los Grundrisse, agregaba: "**El ahorro de tiempo de trabajo** corre parejas con el aumento del **tiempo libre**, o sea tiempo para el desarrollo pleno del individuo [...] El **tiempo libre** –que tanto es **tiempo para el ocio** como **tiempo para actividades superiores**- ha transformado a su poseedor, naturalmente, en otro sujeto [...]". En ese mismo manuscrito anotaba que: "Su tendencia [la del capital], empero, es siempre por un lado la de crear *disposable time* [tiempo disponible], por otro la de *to convert it into surplus labour* [convertirlo en plustrabajo]" (Grundrisse, Tomo II, p.236 y 232).

Nuevamente en El Capital, Marx apunta que: "[...] para comprender el plusvalor es necesario concebirlo como mero **coágulo de tiempo de plustrabajo**". En este mismo texto acotaba que: "El obrero a lo largo de su vida no es otra cosa que fuerza de trabajo, y

que en consecuencia **todo su tiempo disponible es**, según la naturaleza y el derecho, **tiempo de trabajo**, perteneciente por tanto a la autovalorización del capital" (Tomo I, Vol. I, p.261 y 319). Igualmente plantea que: "Una vez dadas la intensidad y la fuerza productiva del trabajo, la parte necesaria de la jornada social de trabajo para la producción material será tanto más corta, y tanto más larga **la parte del tiempo conquistada para la libre actividad intelectual y social de los individuos** [...] En la sociedad capitalista se produce **tiempo libre** para una clase mediante la transformación de todo el **tiempo vital** de las masas en tiempo de trabajo" (Tomo I, Vol.2, p.643).

En consecuencia, el presupuesto que está presente en todos estos fragmentos es que Marx equipara el tiempo que excede al período necesario para la reproducción material con el "tiempo libre", que para él es sinónimo de "auténtica libertad". Esa "auténtica libertad" puede destinarse –en una sociedad no regida por el valor, ni por la extracción del plusvalor, ni por la coerción del capital- a dos esferas distintas: (a) directamente al ocio (¡para escándalo del marxismo productivista... aquí Marx se acerca notablemente a su yerno Paul Lafargue y su notable y lamentablemente olvidado El derecho a la pereza!) o (b) a "la libre actividad intelectual y social de los individuos", al despliegue de sus potencialidades dormidas. Se opte por una vía o por otra, lo cierto es que para este Marx notablemente distanciado del productivismo moderno, del determinismo spinoziano y de la moral protestante del trabajo compulsivo –un Marx evidentemente olvidado...- la libertad está más allá de la esfera de la producción material que no es más que la esfera de la necesidad y de la "conciencia de la necesidad".

Desde esta óptica, puede repensarse incluso una de las fórmulas más puramente "económicas" de El Capital, aquella que expresa la relación cuantitativa de explotación: la tasa de explotación [la tasa de plusvalor] Tpv = pv/cv [plusvalor sobre capital variable]. Si consideramos esta relación entre trabajo necesario y plustrabajo, no desde el ángulo del valor y el capital correspondiente a cada uno de los términos (capital variable para el trabajo necesario y plusvalor para el trabajo excedente) sino desde el ángulo del tiempo de vida que allí está invertido, ¿qué nos queda? Pues que el régimen de dominación social del capital basado en la extracción sistemática y creciente de plusvalor se asienta sobre la negación permanente del tiempo libre de los obreros que se convierte de modo compulsivo y forzado en tiempo de trabajo excedente, por lo tanto en tiempo de no libertad. En ese sentido la esencia del capitalismo consiste en que es un régimen que se basa estrictamente –para Marx- en la negación de "la auténtica libertad".

Por otra parte, el análisis de Marx gira en El Capital siempre en torno al proceso del fetichismo, pues cuando analiza los obstáculos insalvables que la sociedad mercantil capitalista interpone entre los productores y sus posibilidades –insatisfechas- de libertad, lo que está en juego es la falta de control racional sobre las formas y relaciones sociales autonomizadas y devenidas hostiles. Cuando las formas sociales remiten en el discurso teórico marxiano a una "objetividad espectral" esto significa que las formas se han autonomizado y se han mistificado, cobrando independencia y vida propia frente al productor. "Autonomizado" quiere decir, pensando en la etimología de la palabra, que han adquirido una norma propia. "Nomos" en griego quiere decir ley, o sea, que hace referencia a una regularidad. El nomos es la ley. "Autónomo" entonces es lo que se da la propia ley, mientras que "heterónomo" es lo que se guía por una ley que no es propia sino ajena. En consecuencia, cuando Marx plantea que las formas sociales por un proceso fetichista se han autonomizado eso significa que han empezado a regirse por una ley y una regularidad que no son las del sujeto productor sino que son regularidades autónomas en sí mismas, que funcionan independientemente del sujeto productor. Entonces, si "autonomizado" equivale a darse la propia ley, luego la pareja de categorías "autonomización-enajenación" remitiría a una instancia que se independizó,

que se dio su propia ley y en relación al ser humano se volvió ajena, por lo tanto... se enajenó.

Para poder recuperar esa regularidad que escapó al control y a la regulación racional y para superar la enajenación hay que cancelar esa autonomía de las leyes (que, insistimos, son "autónomas" frente a los sujetos productores). La enajenación presupone autonomización y viceversa, si hay autonomización tiene que haber enajenación en relaciones mercantiles.

No toda objetivación social debe ser necesariamente alienada y enajenada. Porque, como ya señalamos anteriormente, si nosotros nos reconocemos en el producto de nuestro trabajo y nuestra actividad eso quiere decir que ese trabajo se volvió "objetivo" pero no "autónomo" (en el sentido fuerte). Por eso si nosotros nos reconocemos en él, ese producto sigue estando en función nuestra, no cobró existencia propia, ni dejó de estar regido por nuestra propia ley, ni se nos volvió ajeno. Por todo ello, cuando las regularidades del orden social son concebidas como leyes autonomizadas –condición que, recordemos, reclamaba Émile Durkheim, por ejemplo, para poder hacer "ciencia positiva"-, como leyes que operan al margen y a espaldas de los agentes sociales (incluso contra ellos), eso significa invariablemente que son leyes enajenadas e irracionales. Esto resulta muy importante porque **la condición para poder hacer ciencia crítica** no es, según Marx, aceptar pasivamente –como si fuera "natural"- la enajenación y la reificación del orden social mercantil capitalista sino poder precisamente cuestionar su supuesta autonomía y su mistificación.

¿Por qué "mistificación"? Porque se termina atribuyendo características y particularidades de las formas sociales enajenadas a la materia, a las cosas, como si fueran atributos de éstas. ¿Cuáles son las máximas mistificaciones? Veamos qué sostiene Marx: "En capital-ganancia o, mejor aún, capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario, en esta trinidad económica como conexión de los componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes, está consumada **la mistificación** del modo de capitalista producción, **la cosificación** de las relaciones sociales, la amalgama directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social: **el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza** donde *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre* rondan espectralmente como caracteres sociales y, al propio tiempo de manera directa, como meras cosas" (Tomo III, Vol.8, Capítulo XLVIII [48],p.1056).

Una conclusión totalmente desplegada que ya estaba implícita y aún no del todo desarrollada cuando Marx analiza el interés. Allí decía: "En el capital que devenga interés, **la relación de capital alcanza su forma más enajenada y fetichista**. Tenemos aquí [D-D'], dinero que genera más dinero, valor que se valoriza a sí mismo, sin el proceso que media ambos extremos. En el capital comercial. [D-M-D'], por lo menos existe la forma general del movimiento capitalista, a pesar de mantenerse solamente en la esfera de la circulación, por lo cual la ganancia se manifiesta como mera ganancia sobre la enajenación [...] El capital aparece como la fuente misteriosa y autogeneradora del interés, de su propia multiplicación. **La cosa** (dinero, mercancía, valor) ya es capital como mera cosa; y el capital se manifiesta como mera cosa; el resultado del proceso total de reproducción aparece como **un atributo** que recae de por sí en **una cosa**; depende del poseedor del dinero, es decir de la mercancía en su forma siempre intercambiable, el que quiera gastarlo como dinero o alquilarlo como capital. En el capital que devenga interés, por consiguiente, este **fetiche automático** -el valor que se valoriza a sí mismo, el valor que incuba dinero- se halla cristalizado en forma pura, en una forma en la que **ya no presenta los estigmas de su origen**. [...] En [D-D'] tenemos la forma no conceptual del capital, la **inversión y cosificación** de las relaciones de producción en la potencia suprema: la figura que devenga interés, la figura simple

del capital, en la cual el capital está presupuesto a su propio proceso de reproducción; capacidad del dinero, o en su caso de la mercancía, de valorizar su propio valor, independientemente de la reproducción, la **mistificación del capital** en su forma más estridente" (Tomo III, Vol.7, capítulo XXIV [24], p.499-501).

Esa es **la máxima mistificación**, la que confunde relaciones sociales con cosas "objetivas", la que asigna "atributos" mágicos a las cosas (propiedades a las sustancias) y la que "borra los estigmas de su origen". Es decir que **la máxima mistificación –inversión, reificación e irracionalidad al mismo tiempo- es aquella que borra la historia** de la relación de capital (y de su forma de manifestación como capital que devenga interés), que borra el proceso de génesis y desarrollo. Una mistificación que Marx asimila a **la cosificación y a la enajenación** de las formas y relaciones sociales históricas que terminan considerándose como "objetivas". Por lo tanto esa "objetividad" –en sentido fuerte- no sólo no es sinónimo de condición para la cientificidad y la racionalidad del pensamiento crítico sino su principal obstáculo epistemológico.

La misma hipótesis está planteada cuando Marx sostiene que: "En antítesis con ello, el interés aparece entonces como **independiente**, ya sea del trabajo asalariado del obrero, ya sea del propio trabajo del capitalista, y manar del capital como de su propia fuente independiente. Si originariamente el capital apareció sobre la superficie de la circulación **como un fetiche** del capital, como un valor generador de valor, ahora se vuelve a presentar en la figura del **capital que devenga interés como en su forma más enajenada y más característica**" (Tomo III, Vol.8, capítulo XLVIII [48], p.1055).

En su forma más enajenada, insistimos, porque borró las huellas de su origen. De allí que para Marx sea tan importante la historia como instancia metodológica porque si uno no hace la historia de donde surgió este tipo de relación social parece que surgió de manera autónoma, "como un fetiche automático", según los propios términos de Marx.

La "autonomización" expresa que el capital y sus variadas formas de manifestarse se han transformado en un Sujeto. Por eso dice Marx que: "el capital adquiere **su forma fetichista pura**, [D-D'], **como sujeto**, como cosa vendible" (Tomo III, Vol.7, capítulo XXIV [24], p.502). Es decir que al alcanzar esa forma fetichista "pura", la más mistificada, la más irracional, la más "objetiva", la más alejada de su concepto (en el sentido dialéctico de este término), el capital se transformó en **"un sujeto" dotado de vida propia**, que borra las huellas de su origen, de su historia y de sus progenitores (los trabajadores y el plusvalor extraído a los mismos por el capital industrial). Un proceso que ya Marx comienza a describir, como vimos, en el Tomo I, cuando plantea que en la forma dinero [D] en tanto cuarta forma del valor, el equivalente se autonomiza de la forma relativa, se separa de la cadena de relaciones, se independiza, cobra vida propia, invierte la relación y se transforma en un Sujeto que se "autopone", que se da sus propias condiciones de vida y reproducción subsumiendo (primero formal y luego realmente) a sus "progenitores", a la fuerza de trabajo (colectiva, a la clase obrera).

Más adelante Marx nos vuelve a plantear que: "Pero en el capital que devenga interés queda consumada **la idea del fetiche capitalista**, la idea que atribuye al producto acumulado del trabajo, y por añadidura fijado como dinero, la fuerza de generar plusvalor en virtud de una cualidad secreta e innata, **como un autómata puro**, en progresión geométrica [...] El producto de un trabajo pretérito, el propio trabajo pretérito, se halla **preñado** aquí, en sí y para sí, con una porción de plustrabajo vivo, presente o futuro" (Tomo III, Vol.7, capítulo XXIV [24], p.509). De modo que el capital es, según nos explica Marx, un "trabajo pasado", "un trabajo muerto", "un trabajo pretérito". Y se encuentra "preñado" –porque se convirtió en un sujeto autónomo-. Está embarazado: el capital tiene dentro de sí algo más allá de él mismo.

Entonces el producto de un trabajo pretérito, el propio trabajo muerto se halla "preñado" en sí y para sí. Como ya sabemos, esta terminología obviamente Marx la adopta de Hegel y equivaldría al nivel del conocimiento del universal concreto. El "en sí" o primer nivel del conocimiento, corresponde al universal abstracto. El "para sí" corresponde a la particularización que aparece en el segundo momento del conocimiento. Y finalmente el "en sí para sí" corresponde al universal concreto según Hegel, que es el momento más concreto, más múltiplemente determinado, el punto de llegada del conocimiento. Por eso cuando el capital se haya "preñado" está en una fase de su desarrollo múltiplemente determinada, o sea, concreta. ¿Cuál es ese engendro que tiene dentro de sí el capital en su fase de desarrollo concreto –histórico lógico-, "en sí para sí"? Pues una porción de plustrabajo vivo. El capital es trabajo muerto, pero debido a la serie de inversiones del fetichismo, lo muerto está preñado de lo vivo, el pasado (el capital), transformado en sujeto vivo encierra dentro suyo una porción de plustrabajo vivo, aunque borra las huellas de su origen (origen que remite tanto a relaciones de explotación y extracción del plusvalor como a relaciones de poder, de fuerza y de coerción), por eso asume una forma y una figura "mistificada", "objetiva" y "cosificada": el fetichismo elevado a su máxima potencia.

En el seno de esta relación entre lo pretérito y lo vivo, entre lo muerto y lo vivo, el trabajo muerto se autonomiza y pasa a regirse por su propia ley. Se transforma en algo vivo y subordina y subsume a su progenitor, al trabajo vivo, que pasa de este modo invertido –no sólo en la conciencia sino también en la realidad- a ser producto de su propio producto, un esclavo de su propia creación.

Si retomamos de nuevo esta analogía entre El Capital y la Ciencia de la Lógica quizás le encontremos mayor coherencia y profundidad a lo que nos está planteando Marx. El capital se transformó en un Sujeto. Recordemos nuevamente que esto no sucede recién en la exposición del Tomo III de la obra. ¿Cuándo se transformó el capital en un Sujeto? Ya desde el comienzo, ya en el Tomo I, al desarrollar dialécticamente el despliegue histórico lógico de las diversas formas del valor, Marx explicaba cómo lo que era una "cosa" inerte cobra vida y se transforma en un Sujeto "preñado". De manera análoga a la exposición lógico dialéctica de Hegel para quien la primera categoría de su lógica ontológica era "el ser", algo que –digamos- es inerte y está muerto pero tiene dentro de sí el elemento de la diferencia, de la cual emergerá en su oposición e identidad con la nada, el devenir. Después surge un segundo momento de la lógica de Hegel que es la doctrina de la "esencia" y de la esencia van a emerger como determinaciones de la reflexión el principio de identidad, la diferencia, la contrariedad y la contradicción. De todo ese largo e intrincado proceso lógico ontológico (porque según Hegel –esto ya no vimos- todo esto no ocurre únicamente en el plano discursivo sino en la realidad misma) emerge el "concepto" que es el verdadero Sujeto que subordina todo lo que tiene por detrás como condición previa.

Lo que aquí nos interesa destacar, para comprender más profundamente qué quiere decir Marx, es cómo la categoría de "capital" empieza en su exposición como algo aparentemente muerto: la mercancía que tiene encerrada dentro de sí las contradicciones de manera latente y de ese despliegue (lógico pero también histórico, porque este proceso se dio en la historia del régimen capitalista, no es un invento literario de la exposición de Marx) va a emerger algo que está muerto pero que al mismo tiempo está preñado, está embarazado, que es el capital.

¿Y qué es el capital? Es trabajo pretérito y muerto que ha cobrado autonomía e independencia. Es un monstruo muerto que ha vuelto a la vida, es un vampiro que vive de la extracción de sangre humana (de la fuerza de trabajo). En realidad no vive. Lo hace vivir el trabajo vivo. Su fuente de vida no es propia, es ajena. Es un parásito

insaciable. **Su vida miserable, egoísta y mezquina presupone la muerte de los demás**. No tiene vida autónoma pero por este proceso fetichista cobra vida, se autonomiza, se transforma en el verdadero Sujeto.

Para que los que mueren cotidianamente en función de darle vida puedan vivir realmente una historia auténticamente humana, puedan alcanzar una convivencia racional, puedan experimentar el verdadero reino de la libertad en una comunidad donde simplemente estén asociados libre y voluntariamente, hay que matar a ese monstruo, a ese símbolo viviente de la muerte, de la explotación, del autoritarismo y del poder. No hay posibilidad de reeducarlo, de civilizarlo, de moderarlo, de convencerlo, de llegar a un entendimiento. Hay que matarlo.

La violencia como potencia económica

"Si el dinero, como dice Augier,
«viene al mundo con manchas de sangre
en una mejilla», el capital lo hace chorreando sangre y lodo,
por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies"
Carlos Marx: El Capital

El Capital tiene diversos niveles de discurso en el plano epistemológico. Algunos son muy abstractos (en el sentido dialéctico del término), muy indeterminados, y otros en cambio son mucho más ligados a la empiria, más accesibles al entendimiento de la vida corriente y a las discusiones ligadas al sentido común.

Habíamos sugerido y fundamentado anteriormente la necesidad de priorizar la lectura del capítulo XXIV sobre la llamada "acumulación originaria" (así como también las "Formas que preceden a la producción capitalista" de los Grundrisse) porque allí se explicitan gran parte de los presupuestos sobre los que se estructura la exposición lógica de El Capital y de su teoría del valor. Pues bien, este capítulo es probablemente uno de los más ligados a discusiones políticas contemporáneas. Un capítulo que pone severamente en discusión verdades hoy asentadas en el sentido común, mejor dicho, convertidas en "sentido común" gracias a la hegemonía y a los complejos ideológicos hoy reinantes.

En El Capital podemos encontrar una decisión adrede, conscientemente elegida por Marx, de dedicar algunos capítulos al terreno más inmediato de la discusión política, aun cuando Marx esté hablando al mismo tiempo de un proceso a largo plazo, mientras que en otros decide dedicarse a exponer un proceso lógico mucho más abstracto. Algunos tienen un nivel lógico más alto y otros un nivel histórico más alto. Cuando Marx se dedica a estudiar la jornada laboral no plantea fórmulas lógicas a partir de la Ciencia de la lógica de Hegel. Allí escribe acerca de cómo era Inglaterra y cómo hay que luchar para bajar el número de horas (aun cuando proporcione definiciones teóricas acerca del derecho y la legislación más que sugerentes). Ese capítulo sobre la jornada laboral es un texto casi político, en el sentido en que está ligado a la inmediatez política de la coyuntura (ya hemos insistido suficientemente en que para nosotros todo El Capital es político...).

En el capítulo XXIV –nos da la impresión- que el tipo de discusiones que plantea Marx también está enfocado a polemizar con un sentido común (burgués) cristalizado y sedimentado largamente (según el cual "siempre hubo ricos y pobres...los ricos se hicieron ricos trabajando y ahorrando, los pobres siempre fueron holgazanes y despilfarraron..."), aunque obviamente al mismo tiempo plantea toda una serie de hipótesis historiográficas acerca de la transición del feudalismo al capitalismo en Europa Occidental. En cambio, si comparamos, en el capítulo I del Tomo I de El Capital Marx no está discutiendo con el sentido común. De ningún modo. En el mejor de los casos está discutiendo con el sentido común de la economía política. Entonces, como síntesis provisoria podríamos decir que la exposición lógico-histórica de El Capital tiene diversos niveles lógicos según de qué materia particular esté tratando.

Creemos que, sin obviar o soslayar la discusión específicamente historiográfica acerca de la transición del feudalismo al capitalismo, de la expropiación de los campesinos, de la emergencia de las primeras formas de capital, etc., etc., uno de los criterios que utiliza Marx en el capítulo XXIV remite a la decisión de polemizar con el

sentido común, de intentar incidir en la práctica política inmediata. Por eso los capítulos que pretenden tener mayor incidencia política él decide tratarlos en un plano lógico discursivo más ligado a la empiria. Otra pista para sostener esta hipótesis puede encontrarse en el modo cómo termina. ¿Cómo culmina el capítulo? Pues termina como una proclama política. No termina con un discurso lógico o con un argumento del tipo que "el fetichismo se basa en la lógica sujeto predicado [S es P]" u otros similares...¡No!. Termina casi con una consigna: "Los expropiadores son expropiados [...] En aquel caso se trataba de la expropiación de la masa del pueblo por unos pocos usurpadores; aquí se trata de la expropiación de unos pocos usurpadores por la masa del pueblo" (Tomo I, Vol.III, p.953-954).

Una consigna "dura" que está asociada a la idea de que la expropiación y "la negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural" (Tomo I, Vol.III, p.954). Tema de amplia discusión al interior del marxismo: debate que gira en torno al problema si Marx plantea que las leyes que regulan el orden social son leyes absolutamente necesarias e ineluctables al margen de la práctica o son regularidades de tendencia abiertas a la lucha de clases. No es lo mismo sostener una opinión que la otra.

Recordemos que reflexionando sobre el carácter de las leyes (no jurídicas, sino las leyes que expresan regularidades en el orden de lo social) habíamos leído varios fragmentos del capítulo XLVIII [48] del Tomo III –el de "La fórmula trinitaria"- donde Marx planteaba, en polémica con la economía política, que las leyes "naturales objetivas" expresan el fetichismo y la cosificación. Según ese capítulo de El Capital si se conciben las leyes como "naturales y objetivas" en un sentido fuerte de determinación, se estaría expresando allí una confusión entre el ámbito de la materia (natural) y las formas sociales (históricas). Aquí, al final del Tomo I, vuelve a emerger el tema de las leyes. Evidentemente todo El Capital gira en uno de sus principales ejes sobre este tema.

Entonces Marx sostiene que: "*Tantae molis erat* [tantos esfuerzos se requirieron, una expresión de la Eneida de Virgilio que hace alusión a los esfuerzos que hicieron falta para fundar el pueblo romano] para asistir al parto de las «leyes naturales eternas» que rigen al modo capitalista de producción [...]" (Tomo I, Vol.III, p.950). Entonces las supuestas leyes naturales, eternas, objetivas -él lo dice siempre irónicamente- se construyeron a partir de todos estos mecanismos: la violencia, la coacción, la expropiación, la estafa, el colonialismo, la conquista, la tortura, los códigos de disciplinamiento, las casas de trabajo, etc.

Luego, si las leyes que marcan la regularidad del orden social necesitan de todo eso quiere decir que no son tan "leyes" (en el sentido fuerte del término), lo que equivale a sostener que son leyes pero sólo de tendencia, por lo tanto el resultado de las mismas es probable, no necesario ni apodíctico y ese resultado **no es independiente de la lucha de clases**. A la ley de gravedad no hay que "ayudarla" en nada, no hacen falta "esfuerzos" para ponerla en vigencia, funciona sola, es una ley que funciona de manera objetiva (aunque nadie intervenga). Si a una ley económica hay que "ayudarla" tanto es porque esa ley es una "ley" entre comillas. O es ley en un sentido distinto a la ley de la gravedad. Ese es un plano de la discusión epistemológica de El Capital, que reaparecerá con fuerza en la discusión al interior del marxismo cuando Marx discuta en el Tomo III "la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia".

Pero sería bueno reflexionar sobre el último fragmento del Tomo I que aparece en una nota al pie tomada de El Manifiesto Comunista, donde Marx dice: "La burguesía, por consiguiente, produce ante todo sus propios enterradores. Su ruina y la victoria del proletariado son igualmente **inevitables**" (Tomo I, Vol.III, p.954).

Si ese proceso es "inevitable" pues entonces aquí hay que discutir qué es lo inevitable. Porque esa visión evidentemente está cargada de un innegable determinismo en sentido fuerte.

Ahora bien, Maximilien Rubel –según acota el traductor Pedro Scarón- sostenía que esos fragmentos agrupados bajo el título de "Tendencia histórica de la acumulación capitalista" eran en realidad el final del El Capital. El capítulo que viene después está agregado pero pertenecía a un paso expositivo previo. ¿Por qué Marx habría alterado el orden de su propio libro (y nada menos que el final...)? Porque El Capital termina –por lo menos su Tomo I, que es el que Marx publica en vida- con que la lógica de todo este proceso histórico conduce a la expropiación del capitalismo, a la expropiación de los capitalistas, a la expropiación de los explotadores. Pero lo que sugiere Rubel es que Marx pretendió de ese modo, cambiando el final, escapar a la mirada vigilante de los censores (primero de Alemania, luego de Rusia y por último de Francia) y ocultar ante los mismos "las conclusiones revolucionarias de su crítica de la economía política".

Entonces según esta hipótesis de Rubel, Marx invierte el orden. En realidad, sostiene esta hipótesis –arriesgada pero verosímil, según P.Scaron- el capítulo XXV tiene que ver por su temática centrada en la teoría de la colonización más con la génesis del capitalista industrial que con la "Tendencia histórica de la acumulación capitalista" con la que supuestamente finaliza el capítulo anterior, el XXIV [24]. Éste último sería en realidad el corolario de todo el libro, su conclusión final. Entonces, podríamos interpretar nosotros, a partir de esa hipótesis de Rubel, esa formulación "determinista" de Marx, más que expresar una "ley" en sentido fuerte y predeterminista del término (casi fatalista), expresa en realidad un vehemente, afiebrado y entusiasta llamado político a la acción del lector de El Capital, es decir, de la clase obrera (porque Marx pensó este libro para que lo leyeran los propios obreros...).

Ese final, como el llamado final con que concluye El Manifiesto Comunista, tienen según nuestra opinión, menos carácter de "ley" que de nerviosa proclama política y encendida invocación a la acción, a la praxis, a la revolución. Porque El Capital, creemos nosotros, es un texto político (que presupone, por supuesto, una aguda argumentación lógica, científico-crítica). No es un panfleto, desde ya. Pero tampoco es simplemente un tratado académico descriptivo de una ley "objetiva" que se cumpliría sí o sí, con o sin intervención de los sujetos sociales. No. El Capital marca en el campo de la teoría tendencias del desarrollo histórico en un cuyo marco de posibilidades se da la praxis política revolucionaria y el final del libro constituye un llamado a esa praxis.

Si uno atendiera a la estructura lógica de la exposición del Tomo I de El Capital ¿con qué se encuentra? Pues uno se encuentra con que el texto va hilando todo un discurso lógico desde el capítulo I hasta el XXIII [23]. Parte de lo más general e indeterminado: "la mercancía" –siguiendo aquella analogía con la Ciencia de la Lógica que sugeríamos...-. Como "el ser" de la Ciencia de la Lógica, la lógica de la mercancía se va desplegando y va inundando con sus formas mercantiles y sus contradicciones todas las relaciones sociales que conforman al régimen capitalista de producción. El lector de El Capital puede ir siguiendo en la exposición de Marx las pistas de todo ese proceso lógico de despliegue, aunque en algunos capítulos la exposición del argumento está más ligada a la realidad empírica y en otros a planos más abstractos. ¿Dónde termina? Pues termina con la ley general de acumulación: "La ley, finalmente, que mantiene un equilibrio constante entre la sobrepoblación relativa o ejército industrial de reserva y el volumen e intensidad de la acumulación, encadena al obrero al capital con grillos más firmes que las cuñas con que Hefesto aseguró a Prometeo en la roca. Esta ley produce una **acumulación de miseria** proporcionada a la **acumulación de capital**. La acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de

miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, esto es, donde se halla **la clase que produce su propio producto como capital**" (Tomo I, Vol.III, p.805). Una vez más encontramos aquí, hasta en la teorización final sobre los antagonismos más "objetivos" inmanentes a la acumulación capitalista, la inversión que traza Marx entre un producto –el capital: trabajo pretérito, muerto y objetivado- y su productor –la clase obrera- oprimido por aquel, su fetiche.

Al analizar ese antagonismo inmanente a la dinámica de la acumulación capitalista –un antagonismo que, insistimos, no es independiente de la inversión fetichista y de la consecuente sujeción de los productores a la dominación que ejerce sobre ellos su propio fetiche, el capital- Marx continúa polemizando con el sentido común. Por eso nosotros sosteníamos que el nivel del discurso en el que se mueve este capítulo XXIV está más cerca de la empiria y más enfocado a polemizar –políticamente- con el sentido común burgués. Por ello sostiene que: "Sin embargo, el siglo XVIII aún no comprendía, en la misma medida en que lo comprendió el siglo XIX, **la identidad existente entre riqueza nacional y pobreza popular**" (Tomo I, Vol.III, p.907). Aquí Marx está polemizando al mismo tiempo con la temática de la ciencia económica centrada en "la riqueza de las naciones" de Adam Smith y con el sentido común burgués –aún hoy en día predominante- que soslaya o desconoce que es perfectamente compatible la existencia al mismo tiempo de países "ricos" y de clases sociales extremadamente "pobres" dentro de los mismos.

¿A qué remite la problemática de la "riqueza de las naciones"? Pues al límite histórico e ideológico que moldea al pensamiento burgués de la modernidad: la nación entendida como totalidad homogénea. O la "nación es rica" o "es pobre", se afirma, pero no se da cuenta de las contradicciones internas de la nación como entidad histórica en desarrollo correspondiente al mundo expansivo de la modernidad burguesa. Se puede trazar un paralelo en ese sentido entre la relación teórica de la crítica de Marx a Smith (relación donde se opone la teoría de la explotación basada en la extracción de plusvalor y la lucha de clases a la ideología de "la riqueza de las naciones") con la de Lenin a Clausewitz (relación que opone la teoría del imperialismo y de la guerra revolucionaria a la ideología de la "guerra entre Estados-Naciones"). Desde esa perspectiva se puede caracterizar al marxismo como una teoría que se asienta en la crítica de "la nación" concebida de modo burgués como entidad homogénea y sin contradicciones internas.

En el plano de la acumulación, ese tipo de crítica remite al cuestionamiento de un lugar común todavía repetido en los actuales medios de comunicación. En este seminario hemos discutido reiteradas veces sobre la falsedad de las afirmaciones vertidas en programas de televisión o radio acerca de que "el país es rico" o de que "creció la economía", etc., etc. Aquí Marx establece una afirmación todavía más categórica frente a ese tipo de juicios "inocentes" e "ingenuos". No sólo es falso referirse a los países como totalidades homogéneas en términos de riqueza social sino que además, sostiene Marx, habría que agregar que la relación entre riqueza "nacional" y pobreza popular es inversamente proporcional: un país rico implica un pueblo pobre.

La explicación de este antagonismo Marx la desarrolla en el capítulo anterior de su exposición, en el XXIII. Por eso, si bien en un sentido es recomendable invertir el orden de lectura de <u>El Capital</u> para poder hacer observables los presupuestos de todo el despliegue lógico dialéctico de las categorías, en otro sentido esa inversión tiene sus dificultades. La explicación de este antagonismo Marx la expone en el capítulo XXIII que es el referido a la ley general de la acumulación capitalista. Allí plantea que la ley general justamente expresaría esa inversión, esa razón inversamente proporcional. A mayor acumulación de riquezas en un polo, mayor acumulación de pobreza en el otro.

Una inversión que no la descubre Marx. Hegel, para citar sólo un nombre significativo, ya lo había planteado en su Filosofía del derecho [1821], cuando sostenía que: “Cuando la sociedad civil funciona sin obstáculos, se acentúa así dentro de ella el progreso de la población y de la industria. A través de la universalización de la conexión entre los hombres, a causa de sus necesidades y del modo en que se preparan y producen los medios para satisfacerlas, se acrecienta la **acumulación de riquezas**, pues de esta doble universalidad se extrae **la máxima ganancia**, mientras que por el otro lado, como consecuencia, se incrementa la especialización y limitación del trabajo particular, y así la dependencia y **miseria de la clase ligada a ese trabajo**, lo que provoca la incapacidad de sentimiento y goce de las restantes posibilidades, sobre todo de los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil [...] Se manifiesta así que en medio del **exceso de riqueza** la sociedad civil no es suficientemente rica, es decir, no posee bienes propios suficientes para impedir el **exceso de pobreza** y la generación de la plebe” (Filosofía del derecho, p.218-219).

Marx lo formula y lo fundamenta entonces en la ley general de acumulación capitalista. Pero recordemos que esta “ley” no traza una regularidad “objetiva” que se cumpliría de manera automática con independencia de la actividad subjetiva, de la lucha de clases. Por eso Marx se apresura a señalar que: “Por otra parte, **a medida que con la acumulación del capital se desarrollan la lucha de clases** y, por consiguiente, la conciencia de sí mismos entre los obreros [...]” (Tomo I, Vol.III, p.816).

Entonces, si nos atenemos al despliegue lógico de las categorías tal cómo éstas son expuestas por Marx en el Tomo I, nos encontramos con un inicio general e indeterminado –la mercancía y la contradicción entre valor y valor de uso- y con un final mucho más concreto –la ley general de acumulación, atravesada por la lucha de clases-. Recién después de ésta última aparece en la exposición el capítulo XXIV [24] que marca el origen y la génesis histórica de todo el proceso. ¿Y el XXV [25]? ¿Qué función cumple en la exposición que ya de algún modo había “cerrado” el XXIII? ¿Para qué ponerlo al final? Si no expresa un momento del despliegue que se extiende entre el I y el XXIII y tampoco expresa el origen genético del despliegue, entonces ¿para qué ponerlo ahí?.

Ahí es donde cobra sentido la hipótesis de Maximilian Rubel. El libro no podía terminar con un llamado análogo al del Manifiesto Comunista que, recordemos, culmina así: “Las clases dominantes pueden temblar ante una Revolución. Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar. ¡Proletarios de todos los países, uníos!”. Es decir que termina con un llamado a la práctica. El Capital también terminaría con un llamado a la práctica: “¡expropiar a los expropiadores!”. Pero no lo podían editar así... entonces Marx le habría agregado el capítulo XXV que iría en realidad en la redacción original antes del final del XXIV. Esta es una posible hipótesis.

Por lo tanto una posible explicación es que cuando aquí Marx nos habla de una “necesidad natural” al final del capítulo XXIV no hay que tomarlo al pie de la letra. Lo que nos está diciendo no es que este es un proceso “objetivo” independiente de que haya lucha o que no haya lucha de clases. Si fuera así la misma acumulación conduciría a la expropiación, por lo tanto el pasaje a una sociedad no capitalista se produciría casi evolutivamente y de modo automático...(como pensaba Kautsky y el marxismo “ortodoxo” de la II Internacional). Si en cambio depende de la lucha y de la revolución, no es “natural” ni “evolutivo”. Si esto es un proceso condicionado quiere decir que no es “natural”. Vamos a la expropiación si y sólo si hay una gran lucha de clases. En cambio si no hay una gran lucha de clases no vamos a la expropiación. Entonces si el proceso fuera “natural” se cumpliría como la ley de gravedad. La ley de gravedad no

depende de si nosotros hacemos algo o no lo hacemos, si intervenimos o no, si la "ayudamos" o no. Luego: si esto es un proceso que depende de la lucha de clases entonces no es de origen "natural". En ese sentido recordemos cuando Trotsky, analizando en su 90 aniversario al Manifiesto Comunista –pero bien podría extenderse su apreciación a El Capital...- sostenía que: "El primer capítulo del Manifiesto empieza con las palabras siguientes: «La historia de toda sociedad que haya existido hasta ahora es la historia de la lucha de clases». Este postulado, **la conclusión más importante obtenida de la interpretación materialista de la historia**, se convirtió inmediatamente en un factor de la lucha de clases" (Naturaleza y dinámica del capitalismo y la economía de transición, p. 159).

Las leyes que por lo tanto explican el movimiento de las tendencias del desarrollo antagónico y contradictorio de la sociedad capitalista no son leyes que determinan de manera fatalista, unívoca y predeterminada el curso de este orden. Por eso el futuro está abierto y sólo depende de la lucha de clases y de nuestra intervención en ella. Podemos ir, como decía Rosa Luxemburg, hacia el socialismo o podemos ir hacia la barbarie. La historia no está cancelada de antemano ni tiene preasegurado un "final feliz" como las películas de Hollywood.

Exactamente el mismo problema epistemológico emerge en el Tomo III de El Capital con la llamada "ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia". Exponiéndola sostiene Marx que: "Si suponemos además que esta modificación gradual en la composición del capital ocurre no sólo en esferas aisladas de la producción, sino, en mayor o menor grado, en todas las esferas de la producción, o cuando menos en las decisivas, es decir que dicha modificación encierra transformaciones en la composición orgánica media del capital global perteneciente a una sociedad determinada, entonces este paulatino acrecentamiento del capital constante en relación con el variable debe tener necesariamente por resultado una baja gradual de la tasa general de ganancia, si se mantienen constantes la tasa de plusvalor o el grado de explotación del trabajo por parte del capital" (Tomo III, Vol.6, p.270).

Aquí la clave de nuevo está en el término "necesariamente": ¿esta ley expresa una necesidad en sentido fuerte? Si así lo fuera entonces determinaría de antemano, independientemente de la lucha de clases, de los conflictos entre el capital y el trabajo, la caída automática, la catástrofe final y el consecuente derrumbe del régimen de producción capitalista. Un derrumbe que, tarde o temprano, más lejos o más cerca, tendría lugar y que por lo tanto sólo habría que esperar sentados y cruzados de brazos a que ocurra para simplemente estirar la mano y tomar el poder como quien se estira y obtiene del suelo una fruta madura que acaba de caer –por necesidad natural- de un árbol. En pocas palabras, ¿qué significado específicamente político conlleva esa concepción? Pues que hay que esperar que se cumpla el "destino" y que Dios todopoderoso (es decir: las contradicciones objetivas necesarias e ineluctables) nos otorgue graciosamente su gracia divina.

A menudo se "olvidó" leer el capítulo inmediatamente siguiente en el cual Marx analiza las "Causas contrarrestantes" de la ley entre las que incluyó: la elevación del grado de explotación del trabajo; la reducción del salario por debajo de su valor, el abaratamiento de los elementos del capital constante, la sobrepoblación relativa, el comercio exterior y el aumento del capital accionario.

Resulta sugerente reflexionar sobre las observaciones que en su décimo cuaderno de la cárcel Antonio Gramsci aportó en torno a la interpretación de esta ley por parte de la tradición marxista "ortodoxa" y también en la respuesta a los impugnadores burgueses del marxismo –Benedetto Croce- por su supuesto predeterminismo: "Habrá seguramente –señalaba Gramsci- que determinar mejor el significado de ley

«tendencial»: puesto que ninguna ley en economía política puede dejar de ser tendencial, dado que se obtiene aislando un cierto número de elementos y dejando de lado, por lo tanto, las fuerzas contrapuestas, seguramente habrá que distinguir un grado mayor o menor de tendenciosidad, y mientras que generalmente el adjetivo «tendencial» se sobreentiende como obvio, se insiste por el contrario en él cuando la tendenciosidad se convierte en una característica orgánicamente relevante como en este caso, en el que la caída de la tasa de ganancia es presentada como **el aspecto contradictorio** de otra a ley, la de la producción de la plusvalía relativa, en la que una tiende a suprimir a la otra con la previsión de que la caída de la tasa de ganancia será la predominante [...] Las fuerzas contraoperantes de la ley tendencial y que se resumen en la producción de cada vez más plusvalía relativa tienen límites, que son dados, por ejemplo, técnicamente por la resistencia elástica de la materia, y socialmente por la medida soportable de desocupación en una determinada sociedad. **O sea que la contradicción económica se vuelve contradicción política y se resuelve políticamente** en una inversión de la praxis" (Cuadernos de la cárcel, Tomo IV, p.169-170). A lo que más adelante agregaba: "Por la misma razón no es completamente exacto decir, como hace Croce [...] que la ley acerca de la caída de la tasa de ganancia, si fuese establecida exactamente, como creía su autor [Marx], «significaría ni más ni menos que el fin automático e inminente de la sociedad capitalista». **Nada de automático y mucho menos de inminente**. [...] **Muchas afirmaciones de la economía crítica** [así denominaba Gramsci a la teoría de El Capital] **han sido «mitificadas»** y no se ha dicho que tal formación de mitos no haya tenido su importancia práctica inmediata y no pueda tenerla todavía. Pero se trata de otro aspecto de la cuestión, que tiene muy poco que ver con el planteamiento científico del problema y con la deducción lógica [...] el método podría compararse con el uso de **estupefacientes** que crean un instante de exaltación de las fuerzas físicas y psíquicas pero debilitan permanentemente el organismo" (Cuadernos de la cárcel, Tomo IV, p.172-173).

Es decir que para Gramsci, el uso político que la llamada "ortodoxia" del marxismo imprimió a la ley tendencial de la caída de la tasa de ganancia interpretada al modo determinista (en sentido fuerte) como el motor ineluctable, necesario y fatal que preanunciaba el "juicio final" (la revolución proletaria) y el esperado "fin de los tiempos" del capitalismo (la inminencia de la catástrofe y el paso automático a la sociedad comunista) cumplió un rol positivo en tanto movilizador de las energías revolucionarias –de manera análoga al rol movilizante que cumplieron en las fases iniciales del protestantismo las doctrinas de la gracia y la predestinación-. Pero, advierte Gramsci, **esa interpretación de El Capital, si bien era "útil" en términos políticos, carecía en realidad de asidero científico** y de este modo concedía un flanco demasiado débil en la polémica contra los enemigos y "refutadores" del marxismo. Se asemejaba mucho más a un mito (entendiendo por tal no una fantasía descabellada sino una especie de idea-fuerza aglutinadora y movilizadora de las voluntades colectivas) que al corolario científico de una teoría crítica de la economía política burguesa. Y es más. Si bien fue útil políticamente en un comienzo, al final terminó convirtiéndose en su contrario –he ahí la analogía con el estupefaciente- porque **contribuyó a debilitar la capacidad de iniciativa política propia y obturó la posibilidad de elaborar una estrategia anticapitalista activa** que les permitiera a los revolucionarios intervenir en la modificación de las relaciones de fuerza en su lucha contra el capital en lugar de esperar pasivamente el "derrumbe" y la "catástrofe" del sistema capitalista como un dato indubitable.

Volviendo entonces a los planos del discurso en los que se mueve Marx podríamos sintetizar diciendo que a lo largo de El Capital su autor oscila entre una

exposición más logicista (donde habitualmente sigue en términos generales el orden de la Ciencia de la lógica de Hegel) y una exposición más historicista. El discurso y el estilo del capítulo XXIV están sin duda más ligados a esta última modalidad.

Entonces en el capítulo XXIV podemos identificar sintéticamente al menos cuatro tipos de problemas teóricos. El primero apunta precisamente a esta relación entre la lógica y la historia, entre el orden genético y el estructural en la exposición de El Capital, entre el mayor o menor apego de Marx a la empiria: ¿Marx nos está hablando en El Capital de una formación social concreta, esto es: Inglaterra, o nos está hablando de un concepto, el de modo de producción capitalista? ¿La parcelación de la tierra y la expropiación de los campesinos marca una línea típica del desarrollo capitalista válida para todos los países del mundo o sólo describe el proceso de génesis del capitalista tal como éste se dio en Europa Occidental?.

Un problema central que dividió aguas, por ejemplo, entre los revolucionarios rusos de fines del siglo XIX, quienes se cartearon con Marx. A Vera Zasulich, por ejemplo, Marx le aclaró expresamente en 1881 que el capítulo XXIV sólo hablaba de Europa occidental...(El porvenir de la comuna rural rusa, p.60) y en una carta de 1877 a la redacción del periódico "Anales de la patria" Marx dejó bien en claro que no se podía construir sobre su concepción materialista de la historia ni extraer a partir de la generalización del capítulo XXIV toda una serie de cánones universales o una "trayectoria general a que se hallan sometidos **fatalmente** todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos ocurran". Cánones, trayectoria general y "fatalidad" ligados –según Marx- a una "teoría filosófico-histórica" y a una "teoría general de filosofía de la historia" al viejo estilo de las filosofías metafísicas y deterministas de la historia que no tenían que ver con su "esbozo histórico" [perteneciente al capítulo XXIV] (El porvenir de la comuna rural rusa, p.64-65). Sin embargo, como podemos apreciar en la excelente compilación de escritos de Marx y Engels Materiales para la historia de América Latina realizada por el traductor de El Capital Pedro Scaron, ni Marx ni Engels mismos lograron escapar –por lo menos, en el caso de Marx, hasta fines de los años '50 y comienzos de los '60- de las tentaciones que conducían a extrapolar a escala universal las conclusiones puntuales que se derivaban del análisis del capitalismo europeo. En ese rubro se incluyen las fuertes recaídas eurocentristas de ambos pensadores cuando apoyan la invasión yanqui a México en nombre del "progreso" (en el caso de Engels), cuando cuestionan erróneamente el papel jugado por Bolívar en la independencia americana (en el caso de Marx) o cuando ven como positivo –hasta mediados de los '50- en el plano histórico el avance colonial de Inglaterra sobre la India (en el caso de ambos). Sin embargo, nosotros creemos que esa visión fácilmente inclinada hacia el eurocentrismo por las tentaciones de la metafísica histórica fue radicalmente superada por Marx a partir del viraje que se inicia en su pensamiento durante la década del '60 (tesis que intentamos demostrar en detalle en Marx en su (Tercer) mundo y que aquí no analizaremos). Un viraje que durante décadas se empecinaron obstinadamente en desconocer o soslayar los impugnadores nacionalistas de Marx quienes llegaron incluso a clasificarlo, sin sonrojarse y sin mayores rodeos, como "un pensador del imperio británico" (José Pablo Feinmann: Filosofía y Nación, p.209-221).

El segundo problema es de índole estrictamente historiográfico, aunque por derivación, es también un problema político. Refiere a la transición del feudalismo al capitalismo, tanto en lo que atañe al debate sobre los modos de producción dominantes en la colonización de América Latina como en el surgimiento del capitalismo en Europa occidental. Es decir: ¿cuándo podemos caracterizar a una formación social como específicamente capitalista? ¿Cuándo se produce para el mercado mundial –aun

mediante relaciones sociales internas de tipo precapitalista, como era el caso de las colonias de América ya desde antes de la independencia- o sólo cuando ya se hizo presente la relación capital/trabajo asalariado mediada por el salario? Este debate historiográfico tiene ribetes políticos inmediatamente reconocibles. Porque si se caracterizan las formaciones sociales de las colonias americanas como "feudales" –tesis habitual en los historiadores de los partidos comunistas latinoamericanos (exceptuando probablemente al brasileño Caio Prado Junior) o en los del nacionalismo popular (Rodolfo Puiggrós) y la izquierda nacional argentina (Jorge Abelardo Ramos), entonces la revolución pendiente en nuestros países no puede ser directamente socialista. En cambio quienes enfatizaron con mayor fuerza el carácter capitalista de las formaciones sociales latinoamericanas (André Gunder Frank, Milcíades Peña, Luis Vitale, Alberto Pla, Sergio Bagú, entre muchos otros) abogaron en el terreno político por defender teóricamente la necesidad de una revolución socialista latinoamericana.

El tercer tipo de discusión pertenece al plano epistemológico y está centrada en el carácter de las leyes y las regularidades que enuncia, formula y explica El Capital. ¿Son leyes de tendencia y por lo tanto expresan sólo una regularidad probable y un marco de posibilidad cuya factualidad será decidida a posteriori por la lucha de clases y, en palabras del mismo Marx en su mencionada carta de 1877, por "las circunstancias históricas", o son en cambio leyes en sentido fuerte, "leyes de hierro", leyes que determinan de manera análoga a las leyes de las ciencias naturales?

Finalmente, el cuarto problema tiene que ver con un debate más general de la concepción materialista de la historia: la relación entre economía, política y poder, entre relaciones de producción y relaciones de fuerza, entre economía y violencia.

Sucede que si uno realiza una lectura lineal y desprevenida, aparentemente, en todo El Capital no habría violencia. Del capítulo I al XXIII la violencia "no aparece" en la superficie. Sin embargo nosotros sabemos por nuestra historia, la historia argentina, que la violencia es esencial para la reproducción y la acumulación capitalista. El capitalismo "pacifista" no existe en los "capitalismos realmente existentes"...¿debe existir en consecuencia en el modelo teórico?.

Pues entonces: ¿por qué la violencia no aparece en la exposición de los primeros 23 capítulos? Si Marx nos está hablando de la sociedad capitalista desde el I al XXIII: ¿por qué no aparece la violencia ya desde el capítulo I? Toda la sociedad mercantil de productores y propietarios independientes y mútuamente ajenos de mercancías que intercambian a posteriori sus trabajos particulares como parte del trabajo social global por normas válidas socialmente sería impensable sin violencia, sin el terror, sin la policía, sin el ejército. ¿Quién garantizaría, si esto no fuera así, que se respeten -como mínimo- las normas del cambio, los contratos entre poseedores de mercancías, la validez del curso legal del "ropaje nacional del dinero" (la moneda), etc.?

Nos parece que como esa problemática está implícita ya desde el capítulo I se corre el riesgo de llegar a pensar que la violencia no ocupa ningún papel en un capitalismo constituido sobre sus propias bases. La violencia sería algo del pasado, algo de la niñez, un pecado de juventud. En la niñez histórica del capitalismo hubo violencia -que es lo que explica el capítulo XXIV- pero cuando el capitalismo ya se constituye sobre sus propias bases, aparentemente, si uno sigue el texto al pie de la letra desde una lectura lineal, la reproducción y la acumulación capitalista ya no necesitarían esta ayuda. Sin embargo, nosotros creemos que una de las principales tareas pendientes para quien pretenda estudiar rigurosamente y a fondo la concepción materialista de la historia en general y El Capital en particular consiste en hacerse cargo de una de las formulaciones más fuertes y "olvidadas" (de nuevo nos preguntamos: ¿ingenuamente?) de El Capital. Aquella donde Marx nos dice que: "La violencia es la partera de toda

sociedad vieja preñada de una nueva. **Ella misma es una potencia económica**" (Tomo I, Vol.III, p.940).

¿Qué significa que la violencia es una "potencia económica"? ¿Acaso economía y violencia no son dos universos radicalmente escindidos? Obviamente que para Marx es imposible escindir y separar arbitrariamente estas dos esferas que hacen a mismo un conjunto de relaciones (de producción, en un sentido, de poder y de fuerzas, en otro). Sólo a condición de ceder terreno al economicismo (es decir a aquella corriente fundamentada por el italiano Aquiles Loria -y seguida fielmente por numerosísimos discípulos "marxistas"...- según la cual el gran aporte del marxismo en la historia fue descubrir la importancia del "factor" económico...) se puede aceptar que exista un "factor" escindido de la totalidad social y de las relaciones de poder y de fuerzas entre las diversas clases sociales en pugna a lo largo de la historia.

Si se acepta esa visión (que a nuestro modo de ver está presupuesta en todo el equívoco de Althusser-Bobbio-Foucault-Cacciari de 1975-1977), entonces se torna una afirmación completamente absurda sostener, como lo hace Marx, que "la violencia" se torna "una potencia económica".

Una vez más debemos insistir con que si nos tomamos en serio en todo su peso teórico la afirmación de Marx según la cual "la violencia es una potencia económica", entonces debemos animarnos a extraer todas las consecuencias que se derivan de allí. Y la principal consecuencia consiste en que de este modo Marx somete nuevamente a crítica el fetichismo. Pero ya no a la expresión del fetichismo que está centrada en las relaciones sociales cosificadas del mercado y regidas por el trabajo abstracto, el valor y la mediación dineraria, sino al fetichismo del Estado.

¿En qué consiste entonces el fetichismo del Estado? Pues en concebirlo como una institución separada y escindida de las relaciones sociales de producción, de poder y de fuerzas entre las clases. Recordemos que Marx, siete años después de publicar el primer tomo de El Capital (1871), alertaba contra esta supuesta solidificación del poder en las instituciones cristalizadas del Estado cuya teorización reclamaban a toda costa Bobbio-Althusser y compañía... Por entonces Marx sostenía que: "El poder del Estado, **que aparentemente flotaba por encima de la sociedad**, era, en realidad, el mayor escándalo de ella y el auténtico vivero de todas sus corrupciones" (La guerra civil en Francia [Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores de 1871], p.144).

Aunque Marx nunca haya escrito su proyectado libro sobre el Estado (que, según sus planes iniciales de redacción de El Capital, planificaba como su cuarto libro, finalmente nunca concretado), no puede soslayarse que en Las luchas de clases en Francia, en El 18 Brumario de Luis Bonaparte, en La guerra civil en Francia y en sus otros escritos sobre este país aporta numerosos elementos para una teoría crítica de la política y del Estado. La elección de Francia no resulta arbitraria ni meramente coyuntural en sus investigaciones políticas. La adopta justamente como referente empírico porque allí la forma específicamente moderna de dominación política burguesa se ha desarrollado en su aspecto más complejo, determinado y maduro a partir del ciclo que inicia la revolución de 1789. Esa "forma pura" reside precisamente en la república parlamentaria con su prensa organizada en las grandes urbes, sus partidos políticos modernos, su poder legislativo, sus alianzas políticas, los fraccionamientos políticos de las clases, la autonomía relativa de la burocracia y el ejército, etc. En ella el dominio político burgués se torna –según Marx–, por primera vez en la historia "común, anónimo, general, desarrollado e impersonal" frente a las formas políticas "impuras, incompletas y premodernas", como la dictadura abierta o la monarquía. Esta es probablemente la principal conclusión a la que arriba Marx en sus escritos políticos (de

esta observación estamos excluyendo adrede la referencia a El Capital, que como ya hemos planteado reiteradas veces en este seminario, también es para nosotros un texto político).

Este tipo de juicio, sustentado empíricamente en el análisis de las instituciones republicanas de Francia durante el proceso de revolución y contrarrevolución que se abre entre 1848 y fines de 1851, Marx lo había formulado anteriormente -1843- en el terreno filosófico. Decía entonces: "La democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia [...] La monarquía no puede comprenderse por sí misma, pero sí la democracia [...] En la monarquía es una parte la que determina el carácter del todo" (Crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel, p.342). La democracia capitalista, que desde la década del '50 en adelante denominará secamente como "república burguesa parlamentaria", constituía en su visión (ya desde sus tempranos escritos de 1843, aunque por entonces se refería a ella mediante un lenguaje clásicamente filosófico) la forma más compleja y desarrollada de dominación del capital sobre el trabajo. Una forma superior no de "libertad" –como reclamaría Bobbio y sus epígonos- sino de dominación.

De modo que su reflexión política radical -si se quiere, desplazada desde la filosofía política juvenil a la teoría política madura- nunca estuvo ausente en sus investigaciones acerca del capitalismo.

¿Qué distinguiría a las formas premodernas de dominación política de las formas específicamente modernas? Pues que en las primeras, el dominio político es ejercido por una fracción particularizada de la clase dominante, mientras que en la república parlamentaria burguesa es el conjunto de la clase "en su promedio general" el protagonista central. En su análisis maduro de 1871 sobre Francia Marx señalará: "La forma más adecuada para este gobierno por acciones [el encabezado por el partido del orden con la subordinación de los republicanos burgueses, antes del golpe de Estado de Bonaparte] era **la república parlamentaria** [subrayado de Marx], con Luis Bonaparte como presidente. Fue este un régimen de franco terrorismo de clase y de insulto deliberado contra la «*vile multitude*». Si **la república parlamentaria**, como decía el señor Thiers, **era «la que menos los dividía» (a las diversas fracciones de la clase dominante),** en cambio abría un abismo entre esta clase y el conjunto de la sociedad fuera de sus escasas filas. Su unión eliminaba las restricciones que sus discordias imponían al poder del Estado bajo regímenes anteriores [...]" (La guerra civil en Francia, p.143).

Frente a ese complejo y desarrollado modo de dominación política –específicamente moderno– de la fuerza social burguesa, Marx oponía como alternativa en sus escritos de la madurez no un dibujo arbitraria y caprichosamente extraído de su cabeza (como reclamaría Bobbio e incluso Althusser, a pesar de todo su cientificismo), sino la república democrática de la fuerza social proletaria, la Comuna: "Una república -al decir de Marx en 1871- que no acabase sólo con la forma monárquica de la dominación de clase, sino con la propia dominación de clase" (La guerra civil en Francia, p.144).

Pero si bien es verdad que la república parlamentaria moderna representa en el discurso de Marx "el promedio general" de la dominación política burguesa, ello no implica sostener que por su misma forma política esta arquitectura institucional exprese una noción neutralista, separada y autónoma del Estado –es decir: cosificada y fetichista- frente a las relaciones de poder y de fuerzas de las clases sociales.

Aun dando cuenta de todas sus limitaciones, debemos reconocerle a El Manifiesto Comunista el haber subrayado en su época (en medio del conflicto clasista europeo, luego mundializado) que el Estado jamás es neutral y que por lo tanto los revolucionarios no se

pueden plantear utilizarlo "con otros fines"... pero dejándolo intacto. Esta será sin duda la principal conclusión que Lenin extrae de su lectura de El Manifiesto Comunista en las vísperas de la revolución de octubre de 1917 al discutir con las corrientes que reducían el marxismo a una concepción estatalista de la política, contracara necesaria del economicismo..., su complemento fetichista directo e invertido (porque **el determinismo grosero del economicismo y la "autonomía relativa" del estatalismo reposan –ambos- en la reificada separación de la economía por un lado y las instituciones estatales por el otro**, de la "estructura" por un lado y la "superestructura" por el otro. Separación dualista de neto corte, como ya hemos señalado reiteradas veces, fetichista. El estatalismo eurocomunista del último Poulantzas y del último Althusser corren parejos con el economicismo del stalinismo. Son su moneda invertida).

No es entonces casual que se haya querido ver en esa lectura de Lenin cierto "utopismo" e incluso hasta un "desliz anarquista", cuando en realidad el dirigente bolchevique no hacía más que subrayar la quintaesencia de la crítica marxiana al fetichismo del Estado ya que en ese mismo registro, el Marx maduro -analizando la Comuna de París- caracterizará al Estado como "una máquina nacional de guerra del capital contra el trabajo" (La guerra civil en Francia, p.143).

Para poder aprehender en profundidad el aporte fundamental que realiza Marx a la teoría política (tan cuestionado, como ya hemos señalado, por este inmenso equívoco de Bobbio, Althusser, Foucault, Cacciari y compañía), volvamos sobre aquella formulación que focaliza su mirada en la dominación política específicamente moderna entendida como "el promedio general" licuado del poder de todas las fracciones de clase dominante. **El notorio paralelo existente en los escritos de Marx entre esa "forma pura" de la dominación política burguesa moderna** correspondiente al "modelo francés" (analizado como paradigma en sus varios libros sobre aquel país, de la revolución de 1789 a la Comuna de 1870) **y la "forma pura" del valor y el capital** estudiados en la formación social más desarrollada y desplegada de su época –Inglaterra– es más que evidente. Francia e Inglaterra fueron entonces sus dos modelos de análisis arquetípicos.

Aunque es verdad que en el nivel de su discurso epistemológico la escritura de Marx oscila entre el capítulo I y el XXIII entre la lógica y la historia, lo cierto es que en su conjunto la exposición de El Capital ha sido pulida hasta alcanzar el máximo de logicidad dialéctica. Ésta última predomina sobre la factualidad histórica. En cambio, en los escritos sobre la política de Francia el discurso de Marx aparece siempre mucho más apegado a la realidad histórica coyuntural y ésta última termina predominando sobre la lógica (no olvidemos que el fundador moderno de la ciencia política, Nicolás Maquiavelo, también había manejado un discurso aparentemente ligado a la coyuntura histórica).

Sin embargo, en ambos casos, **tanto en El Capital como en sus escritos sobre Francia, el método de Marx es análogo**: "Partir del hombre para explicar el mono" –según reza la conocida metáfora de raíz biologicista–. Vale decir, partir de lo más complejo y concreto para explicar lo más simple y abstracto. Tomar al concepto de la razón, diría Hegel, para comprender desde él las representaciones inmediatas del entendimiento.

La política burguesa de Francia y las relaciones sociales capitalistas de Inglaterra son en ese nivel del discurso epistemológico marxiano sus dos grandes arquetipos, por lo menos hasta su cambio de paradigma de fines de los años 60 (que aquí no analizaremos) donde Marx amplía su mirada hacia el mercado mundial y al conjunto de las naciones históricas y vías de desarrollo alternativo.

Si en ambos casos opera el mismo método, ¿puede seguir entonces obviándose semejante paralelismo cuando se afirma ligeramente que Marx "sólo es un teórico de la explotación, no de la política ni del poder"? ¿Acaso en la afirmación de El Capital según la cual: "La violencia es una potencia económica" no estaría el gozne teórico entre ambos tipos de discurso?

Por lo tanto, si en El Capital no hay relaciones de poder y no hay política, ¿cómo entender que "la violencia es una potencia económica"? ¿Qué es entonces la relación de "capital" como categoría? Una pista que puede contribuir a despejar todavía más ese interrogante puede ser la siguiente afirmación de Marx: "El dinero y la mercancía no son capital desde un primer momento, como tampoco lo son los medios de producción y de subsistencia. **Requieren ser transformados en capital**. Pero esta transformación misma sólo se puede operar bajo determinadas circunstancias coincidentes: **es necesario que se enfrenten** y entren en contacto **dos clases** muy diferentes de poseedores de mercancías; a un lado los propietarios de dinero, de medios de producción y de subsistencia [...] al otro lado, trabajadores libres, vendedores de la fuerza de trabajo propia y por tanto vendedores de trabajo" (Tomo I, Vol.III, p.892).

En esa relación social de producción entre un poseedor de dinero y un vendedor de fuerza de trabajo que deben **enfrentarse** para que exista el capital: ¿no hay una relación de poder? ¿No hay un "tira y afloje"? ¿No hay relación de fuerzas? Si esto no fuera así, ¿cómo explicar entonces que la violencia que atraviesa esa relación en su intimidad se transforma, ella misma, en "una potencia económica"?

Siguiendo este hilo de reflexiones volvemos una y otra vez a la misma pregunta: ¿El Capital de qué nos habla? Eso es algo sobre lo que nunca hay que dejar de interrogarse cuando uno lee sistemáticamente un texto de ciencias sociales (como también hay que interrogarse contra quién se escribe, pero la respuesta a este segundo interrogante es en el caso de Marx directamente más accesible: contra la economía política).

Otra pista para intentar resolver el enigma puede encontrarse en Miseria de la filosofía. Como ya hemos recordado allí Marx plantea, al concluir su polémica con Proudhon, que: "La existencia de una clase oprimida es la condición vital de toda sociedad fundada en la contradicción de clases. La emancipación de la clase oprimida implica, pues, necesariamente la creación de una sociedad nueva. Para que la clase oprimida pueda liberarse, es preciso que las **fuerzas productivas** ya adquiridas y las **relaciones sociales** vigentes no puedan seguir existiendo unas al lado de las otras. De todos los instrumentos de producción, **la fuerza productiva más grande es la propia clase revolucionaria**" (Miseria de la filosofía, p.137).

Luego, si la principal fuerza productiva es la clase obrera, la clase revolucionaria (la subjetividad histórica colectiva), entonces la contradicción central de toda la historia, según la conocida formulación del prólogo de 1859 a la Contribución a la crítica de la economía política, que es la que enfrenta fuerzas productivas con relaciones sociales de producción, no es radicalmente "objetiva" en el sentido fuerte del término. **Su "objetividad" no opera al margen de la subjetividad**, como habitualmente se supuso en una lectura sesgada y pretendidamente "materialista" (entendiendo por tal no una explicación de la historia centrada en la materialidad de las relaciones sociales históricas sino una explicación basada en la noción de "materia" de la física, la química y la biología que presupondría un "materialismo" homologado con una objetividad radical en sentido fuerte, que opera al margen de la subjetividad).

¿Qué significado tiene esto? Pues que si uno de los elementos centrales del llamado "motor de la historia" –otra metáfora de raíz mecánica- son las fuerzas productivas y a su vez la principal fuerza productiva es la clase revolucionaria como

subjetividad social, en el "motor de la historia" que a su turno está en la base de todas las categorías históricas de El Capital, se encuentra la subjetividad. Por lo tanto todas las categorías de El Capital están atravesadas por esta contradicción que no es "objetiva" en sentido fuerte. En ese sentido están atravesadas por la lucha de clases y por la subjetividad.

Entonces nos preguntamos de nuevo: ¿de qué nos habla El Capital? El Capital, al hablarnos de categorías económicas, nos está hablando de lucha de clases y de contradicciones sociales en el seno de las cuales el principal elemento es la presencia de la subjetividad histórica. Por lo tanto la lucha de clases es política pero no está recluida en la llamada "superestructura" –según la metáfora edilicia de 1859- sino que también atraviesa a cada una de las categorías. Esto remite a dos maneras diferentes de entender el prólogo del '59. Una manera de leerlo recluye la política y el poder en la "superestructura". Es la manera más lineal de leerlo (la de Bobbio y Althusser, a pesar de todas sus diferencias recíprocas). La más habitual. La más cómoda. La menos productiva y la que más daño (teórico pero también político) causó a los revolucionarios.

Si uno lo lee linealmente, descontextualizado, despolitizado (como si fuera una receta de una filosofía más de la historia, no un trabajo de un teórico político revolucionario que pretende conocer la sociedad en la que opera), desgajado de toda la producción teórica de Marx, escindido de El Capital, separado de su teoría crítica del fetichismo, la política queda –aparentemente- recluida en la "superestructura". Ahora bien, si uno contextualiza el prólogo de 1859 en relación con otros textos de Marx, entonces la subjetividad (colectiva, de clase, no la del individuo abstracto del *homo economicus* o de las "robinsonadas"), la política, las relaciones de poder y de fuerza también están en la estructura. **La política no está recluida de modo reificado en la institución Estado ni en los partidos políticos**.

Por algo Gramsci, además de haberse adelantado cuarenta años a Foucault al haber planteado ya en los Cuadernos de la cárcel (cuaderno N°13) que **la política y el poder están constituidos por relaciones** de fuerzas, señaló al estudiar el fordismo que "la hegemonía nace de la fábrica". Podemos discutir hoy si ese fenómeno continúa produciéndose tal cual él lo describió o no en la realidad actual del capitalismo tardío– no nos interesa congelar de ningún modo a Gramsci en un momento de la historia- pero lo cierto es que en esa teorización medular de sus cuadernos Gramsci, retomando lo más productivo de la reflexión marxiana, no cedió ni a la cristalización ni a la escisión fetichista –de un Bobbio, por ejemplo- que jamás aceptaría cruzar una categoría específicamente política (la hegemonía) con una institución estrictamente económica (la fábrica).

Entonces, si para el marxismo la política no está recluida de modo reificado en la institución Estado ni en los partidos políticos, las instituciones –aunque aparezcan como autónomas, como solidificadas, como autosuficientes- expresan relaciones sociales tensionadas y en conflicto permanente. Y las relaciones sociales están en la estructura. Conclusión: las relaciones de poder también están en la estructura. La relación de "capital" estaría en la estructura... pero el capital es al mismo tiempo una relación de poder.

Y lo dice Marx abiertamente: el capital es una relación que se basa en "el trabajo forzado" (aunque sea formalmente libre) porque la fuerza de trabajo se vende porque su propietario no tiene condiciones de existencia propia para reproducirse. Si el proletario tuviera un campito (el que tenía el campesino propietario, el *farmer* norteamericano clásico, por ejemplo) no va a venderse a la fábrica, si viviera en una comunidad campesina con tierras colectivas no va a venderse a la fábrica. Se va a vender a la

fábrica y entabla la relación de capital con el empresariado porque fue expropiado y es obligado todo el tiempo a ir.

De allí que Marx sintetiza en este capítulo XXIV su concepción histórica al señalar que el trabajador moderno es "un producto artificial de la historia moderna". **Ser** un trabajador no corresponde a una definición humana esencialista, ontológica y transhistórica. No. Es una creación artificial a partir de relaciones de poder. Y eso no pasó únicamente al comienzo, en la génesis. Todo el tiempo el capitalismo, a medida que se va renovando y reproduciendo en escala ampliada, necesita la violencia (como todo vampiro –trabajo muerto- que necesita sangre fresca –trabajo vivo-) y necesita para eso ir haciendo dos operaciones.

Por un lado, reproduce permanentemente la expropiación de las clases populares. Por otro lado, el capitalismo coacciona y permanentemente necesita pasar de la subsunción formal a la real (pasaje que no se dio de una vez y para siempre en la transición de la manufactura a la gran industria), conquistando nuevos territorios sociales, expandiéndose hacia nuevas relaciones sociales (o fracturando las viejas relaciones para interponerse en medio de las mismas resignificándolas y ejerciendo sobre los elementos despojados su coerción, su dominación, su hegemonía, su vigilancia y su disciplina). Este pasaje de la subsunción formal a la real (como la expropiación) constituyen un proceso histórico permanente, reiterado periódicamente. Cada nueva fase de la acumulación capitalista lo presupone, lo amplía y lo prolonga, cuantitativa y cualitativamente, en extensión y en profundidad. Por eso Marx señala que: "**La relación de capital presupone la escisión** entre los trabajadores y la propiedad sobre las condiciones de realización del trabajo. **Una vez establecida la producción capitalista**, la misma no sólo mantiene esa división sino que **la reproduce en escala cada vez mayor**" (Tomo I, Vol.III, p.893).

Si esto es así, si el capitalismo reproduce permanentemente a escala ampliada la expropiación violenta de las clases populares y el pasaje (periódicamente renovado y vuelto a comenzar) de la subsunción formal a la real, obtenemos como consecuencia que las relaciones de poder son consustanciales a la "estructura" misma y a la dinámica del desarrollo histórico de las relaciones sociales de producción. Si, como planteaba el joven Lenin, "**el capital** es una determinada **relación entre los hombres**" y si el conjunto de todas esas relaciones de producción constituyen la "formación económico-social históricamente determinada, objeto de estudio de El Capital" (¿Quiénes son los «amigos del pueblo» y como luchan contra los socialdémocratas?, p.232 y 154), y si a su vez ese conjunto históricamente diferenciado de relaciones entre los hombres está atravesado por relaciones de poder, debe concluirse que el objeto de estudio de El Capital no sólo está centrado en las formas económicas del capitalismo sino también en sus formas del poder. Entendiendo por "poder" no una cosa cristalizada sino una relación, no una instancia hipostasiada y omniabarcativa, sin nombre, sin apellido y sin historia, sino una instancia inscripta en las relaciones sociales de una formación económico social históricamente determinada.

El espectro del valor y el fantasma de la revolución

¡Qué flexibilidad, qué iniciativa histórica, qué
capacidad de sacrificio tienen estos parisienses!. Después
de verse reducidos al hambre, durante seis meses, y
desorganizados por la traición interna, más aún que por el enemigo externo,
se sublevan ahora, bajo la amenaza de las bayonetas prusianas,
como si el enemigo no estuviera todavía junto a las puertas de París,
como si la guerra entre Francia y Alemania no existiera ¡Jamás la historia
había conocido antes un ejemplo de heroísmo de tal magnitud! [...]
*¡Que se compare a los parisinos **lanzados al asalto del cielo***
con los esclavos celestes del Sacro Imperio romano-pruso-germánico,
con sus mascaradas póstumas, y su hedor a cuartel e iglesia, a feudalidad
rancia y sobre todo a burguesía filistea!
Carta de Marx a Ludwig Kugelmann [12/IV/1871]

¿Cuál es la dirección metodológica a partir de la cual se organiza la estructura general de El Capital? La estructura general del libro consiste en partir en una primera instancia de lo que vemos, de lo que observamos, de lo inmediatamente verificable, en una segunda instancia elevarnos a lo más general que nos explica aquello que observamos en la inmediatez, y después, en una tercera instancia, volver a la inmediatez para tener de la misma una explicación mediada por una teoría general de aquello que no aparece en el primer plano. Esta dirección metodológica Marx la emplea en la estructura de los grandes trazos que unifican las diversas problemáticas de los tres tomos de El Capital como también al interior del primer capítulo sobre la teoría del valor en el Tomo I. La economía política en cambio, sobre todo la neoclásica, parte de la inmediatez y allí se queda. Para rechazar ese pasaje hacia otro plano que explicaría la inmediatez muda del primer momento, esta tradición de pensamiento económico sostiene despreocupadamente que ese otro ámbito "es metafísico". ¿Por qué? Pues porque no lo tenemos a la vista. Lo que tenemos a la vista son los precios, sus saltos "caprichosos", sus variaciones coyunturales, la congruencia o discordancia entre demanda y oferta mercantil, el consumo individual, etc.

En cambio Marx, por contraste, planteará que esa mirada micro de la inmediatez es el punto de llegada de otra "habitación" teórica, por llamarla de algún modo. Llegamos a este punto –la inmediatez de la mercancía- luego de haber pasado una historia violenta y sangrienta, de conquistas, de tortura, de desapariciones, de secuestros de sindicalistas clasistas, de amenazas, de relaciones de poder, en suma. Llegamos a esta "habitación" micro, donde está la mercancía al alcance de la mano y del consumo indidivual, como punto de llegada y no como punto de partida. Y para llegar a esto que parece "natural", "obvio", "incuestionable", "eterno", hubo que construirlo. Por eso Marx realiza todo ese recorrido previo de cómo se construyó esto que parece inmediato y natural. Ese es el punto de llegada. Pero, por una decisión metodológica que ya discutimos, Marx no explica eso al comienzo de El Capital sino al final (del primer tomo).

Entonces, en el capítulo primero de esta obra la exposición de Marx parte de la mercancía, que es una identidad, que se considera desde un punto de vista doble. Es decir que es una identidad que tiene una diferencia interna. Ya dentro de la identidad hay una diferencia. Y ahí está la posibilidad de todos los conflictos y todas las

contradicciones. De nuevo, la discusión pendiente –y aún hoy en día abierta- consiste en averiguar y reflexionar sobre el problema de si esos conflictos y esas contradicciones van a venir por el solo despliegue lógico de esa diferencia interna, o si hace falta otra instancia que intervenga. Ya lo hemos discutido.

Entonces en el primer capítulo de El Capital, cuando expone los nexos y articulaciones centrales de la teoría del valor, Marx empieza por la mercancía y va hacia lo que la mercancía tiene por detrás.

Maurice Godelier sugiere en un trabajo suyo titulado Racionalidad e irracionalidad en economía que Marx está partiendo del mundo para ir a las operaciones que tiene por detrás la constitución del mundo –esto lo había planteado ya la fenomenología, la tradición filosófica de Edmund Husserl-. Kant, a su modo, también había intentado lo mismo: "parto del dato de la física, y voy hacia las condiciones de posibilidad del conocimiento". Marx lo hace en el terreno histórico, no en el terreno metafísico. ¿Qué hace Marx? Pues partir de "lo que vemos", que son las mercancías, la consciencia inmediata, burguesa. En el primer renglón comienza con que "La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un enorme cúmulo de mercancías, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza". Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía. Es lo que vemos, y lo que estamos intercambiando, y hacia lo cual nos arrodillamos.

Marx podría empezar diciendo que "todo eso que vemos es nada más que una triste payasada", ya que –como bien sabemos porque hemos alterado el orden de lectura- las mercancías se han vuelto autónomas, cobraron vida, se embarazaron, se volvieron sujetos, todo eso que él explica en El Capital. Pero no. Marx empieza por lo que se ve, por lo más tangible, por la inmediatez, por la certeza del sentido común (burgués). Y de ahí se remonta a lo que tiene por detrás. En qué sociedad está inserta esa mercancía de la cual él parte en el primer párrafo. Por eso la mirada es macro. Es como que comenzara mirando una cosa chiquita, con un ángulo micro, y se va levantando, mira cada vez desde más arriba y ve más desde un gran angular el conjunto de todo lo que hay en la instancia inmediata de la cual él partió. Y en los tomos II y III de El Capital, esa mirada macro se amplía más aún todavía. Por eso en el tomo II vuelve a hablar del capital, pero ahora en su conjunto social, no sólo el capital productivo industrial. O sea, que su mirada se eleva más todavía hacia el conjunto del capital social global. Y en el tomo III retorna nuevamente a la realidad inmediata, y analiza los precios, los valores de mercado, los precios de producción, los precios de mercado, por qué oscilan, todos estos problemas que explican la inmediatez.

¿Cuáles son los planos de la realidad que va manejando y penetrando con estas diversas "miradas"?. Marx va a un plano de la realidad, vuelve a otro, va y vuelve permanentemente. ¿Cuáles son esos planos? Recordemos que en su célebre Introducción de 1857 a los Grundrisse que ya analizamos, él distingue en el análisis de la economía política capitalista, cuatro niveles. Dice que todos ellos forman parte de una totalidad: producción, distribución, intercambio y consumo. Entonces, esos niveles de la realidad de las relaciones sociales se expresan también en el plano más metodológico, articulándose en sus diversas "miradas" con aquella antigua pareja de categorías que es clásica para la lógica dialéctica: la esencia y la apariencia.

Entonces, nos parece que en El Capital hay un juego entre esos diversos niveles de aproximación (esas diversas "capas de cebolla", por nombrarlas de algún modo). Él empieza por la capa de más afuera, que en estos niveles es el mercado, la capa más externa de la realidad, por lo tanto la más visible. Esa es la del mercado, la del intercambio, no la de la producción. Y eso se encuentra en ese párrafo donde él dice "la

riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista, se presenta como un enorme cúmulo de mercancías" (Tomo I, Vol.I, p.43 –primer párrafo de El Capital-). En el segundo párrafo dice: "La mercancía es, en primer lugar, un **objeto exterior**, una **cosa**". Y ahí está definiendo qué es mercancía. A él le interesa, entonces, comenzar El Capital por la mercancía. ¿A qué nivel de la realidad pertenece? Al nivel del intercambio. Empieza definiendo esto no por la producción sino por el intercambio. O sea, empieza por lo más externo, por la primera capa de esa cebolla o la cáscara, que es lo más visible, lo inmediatamente accesible a los sentidos. Y que está cosificado como "cosa", como "objeto exterior" a nosotros, con vida autónoma.

Por eso, en el método, él define que el primer paso del conocimiento es todavía abstracto, porque se toma de lo más externo y no profundiza aún en las conexiones internas, donde ahí uno descubre las relaciones. A primera vista, las relaciones no están. A primera vista lo que hay es apariencia. A primera vista hay "cosas", no relaciones. Entonces, él empieza por la apariencia, a la que vuelve más tarde. Ese es el primer nivel de análisis del capítulo sobre el valor.

En el segundo nivel nos dirá que las mercancías se intercambian en el mercado –primer nivel de análisis-, pero se intercambian porque tienen algo en común que permite comparar elementos absolutamente diversos. ¿Cómo equiparar, cómo homologar, una campera con una silla, con un reloj, con un auto? Para poder comparar, en el mercado, mercancías totalmente distintas en lo que hace a su materia –porque la clave de esta distinción, que recorre todo El Capital, y donde más lo explicita es en el capítulo XLVIII del tomo III, como ya vimos-, es la distinción entre materia y forma. La materia es física y natural, tiene que ver con el valor de uso y con el trabajo útil y concreto. Y la forma social, tiene que ver no con el valor de uso sino con el valor, no con el trabajo útil y concreto sino con el trabajo abstracto. La economía política confunde esa distinción entre materia y forma, como producto del fetichismo.

Entonces, los primeros párrafos comienzan hablando de la mercancía. Las mercancías en el ámbito del intercambio, que es el ámbito del mercado, se permutan unas por otras, pero para hacerlo hay que compararlas. En cuanto a la materia, físico natural, son incomparables, inconmensurables, no tienen nada que ver unas con otras. Sí se pueden comparar en la otra dimensión, que es la que le interesa a Marx. La clave de todo el libro está en la otra dimensión, en la forma social. De allí que todo el tiempo utilice la palabra "forma". Y dice que hay cuatro formas del valor. Entonces la clave siempre está en la forma, no en la materia. Por eso hay que repensar, en Marx, qué se entiende por "materialismo". Porque acá la materia queda como en un plano muy secundario realmente. **La materialidad de la que nos habla El Capital es en todo caso la materialidad de las formas, de las formas sociales**, dato importantísimo para repensar qué es y a qué se refiere la concepción "materialista" de la historia. Por eso la clave de la crítica está en el análisis de la forma y no de la materia.

Recapitulando, el primer nivel es el del mercado. Las mercancías se intercambian porque tienen algo en común. Ese algo en común no tiene nada que ver con la materia, sino que tiene que ver con la forma, con la forma del valor. Se pueden comparar porque tienen algo en común.

Y de ahí pasa al segundo nivel del análisis, al segundo espacio teórico, a la segunda "capa de la cebolla". Segundo nivel del análisis teórico pero segundo nivel de la realidad también. La capa más interna, que está ahí nomás, dando vuelta la página, cuando dice "Así como las mercancías tienen valor de uso y valor, eso se origina en que el trabajo que las produce tiene un carácter doble". Hay un trabajo útil y concreto, que es el único que vio la economía política, y hay un trabajo que es abstracto. El trabajo

útil y concreto produce el valor de uso, el trabajo abstracto produce el valor. Y después va a venir el dinero, como expresión del trabajo abstracto social global.

Entonces, primer nivel; el del mercado, el intercambio. Segundo nivel: el que expone entre las páginas 44 y 47 (Tomo I, Vol.I), donde ya empieza explícitamente a definir qué entiende por trabajo abstracto, donde empieza a introducir toda esa serie de metáforas que ya vimos: gelatina, cristalización, petrificación, cosificación, etc. Ahí estamos ya en el segundo nivel de la realidad, el de la producción. Porque el trabajo abstracto se da en el terreno de la producción; aunque después se expresa en el intercambio.

Tercer nivel de la realidad, vuelve al intercambio. En realidad, vuelve al primer nivel, pero en otro plano. Empieza por el intercambio, va hacia lo que tiene el intercambio por detrás, que es la producción. O sea, empieza por la mercancía, va al trabajo abstracto, y después vuelve al intercambio. Vuelve a la primera capa. Ese pasaje a la primera capa se encuentra en la página 58 (Tomo I, Vol.I), donde empieza a analizar justamente no la materia del valor, sino la forma. Hasta tiene el título "La forma de valor, o el valor de cambio". ¿Dónde se manifiesta el valor? En las distintas formas. ¿Y dónde, en qué espacio social? En el cambio. O sea, en el intercambio.

Entonces, ahí vuelve, en un tercer nivel de estudio de la teoría, y un primer nivel de la realidad, que es el más externo, vuelve al plano del intercambio. Y de aquí va a las cuatro formas que vimos: forma simple, desarrollada, etc, desde la [I] hasta la [IV], hasta la última, que es la del dinero. Todo el análisis expositivo del dinero se va a expresar, entonces, en este nivel que es el del intercambio. Va a decir que el dinero es una relación de producción, pero mide los precios, que son la expresión monetaria del valor. Y los precios se miden en el intercambio. Cuando nosotros compramos o vendemos, comparamos idealmente el valor de una mercancía con el oro, nos dirá Marx. Entonces, ese proceso se va a dar en el intercambio. En la exposición estamos en ese nivel de la realidad, sin soslayar que para Marx el dinero es una relación social de producción.

Y también en Marx va a aparecer la aclaración de que estamos en ese nivel, en la página 127, en el segundo párrafo, cuyo título es "Medios de circulación", donde Marx dice "En la medida en que el proceso de intercambio transfiere mercancías de manos en las cuales son no valores de uso, a manos en las que son valores de uso, estamos ante un metabolismo social. El producto de una modalidad útil de trabajo, reemplaza al de otra. Tan pronto como llega al lugar en que sirve como valor de uso, pasa de **la esfera del intercambio mercantil** al consumo. **Aquí es la primera la única que nos interesa**" (Tomo I, Vol.I, p.127). O sea, ¿cuál es la esfera que en ese nivel expositivo le interesa a Marx? Pues la del intercambio mercantil. Nos está diciendo que todo lo que viene a continuación se sitúa en el plano del intercambio. Por eso empieza a analizar el dinero como un medio de circulación de las mercancías en el plano del intercambio. No está hablando de la producción, se ubica en la capa más externa.

Y después vuelve nuevamente al otro plano, en un cuarto nivel del discurso teórico y un segundo nivel de la realidad, que es el de la producción, en la página 214 (Tomo I, Vol.I), donde El Capital nos invita a penetrar en esa "capa de la cebolla" más profunda, más oculta, no inmediatamente accesible, donde se encuentra la clave del gran objetivo político que persigue Marx: demostrar la fuente de la acumulación capitalista asentada en la explotación de la fuerza de trabajo que se origina en la extracción sistemática de plusvalor a partir del consumo productivo de aquella capacidad laboral que se compró en el intercambio por un valor menor al que ella misma produce.

En la página 214 aparece la introducción del pasaje hacia el espacio social donde se dará lo que Marx analizará de allí en adelante que es el objeto de estudio privilegiado de esta obra: la explotación. Todo esto es, digamos, una larga escalinata para llegar a la escena central de este drama que es la explotación de los trabajadores (una "larga escalinata" que, creemos nosotros, constituye la clave epistemológica de la obra porque si cae ella se desploma todo lo que de allí se deduce). Por eso acá empiezan a aparecer con nombre y apellido en el discurso lógico y en la exposición dialéctica –aunque en la realidad estaban desde el comienzo de El Capital- las categorías de "fuerza de trabajo" y de "capital", los personajes dramáticos centrales del teatro de la lucha de clases contemporánea. Pero Marx le hace la introducción, y entonces allí sostiene que: "Al **dejar atrás esa esfera de la circulación simple o del intercambio de mercancías**, en la cual el librecambista *vulgaris*, abreva las ideas, los conceptos y la medida con que juzga la sociedad del capital y del trabajo asalariado, se transforma en cierta medida, según parece, la fisonomía de nuestros *dramatis personae* [personajes]. El otrora poseedor de dinero abre la marcha como capitalista [o sea, el que iba al mercado, al intercambio, a comprar mercancías, acá se transforma en capitalista]; el poseedor de fuerza de trabajo..." [o sea el que vendía la mercancía –porque todo el análisis del capítulo III reside en esta metamorfosis de la mercancía que se desdobla por un lado en mercancía [M] y por el otro en dinero [D]. Y a su vez se desdobla esa metamorfosis en dos operaciones distintas. Por un lado la compra, damos dinero a cambio de mercancías [D – M], y por otro lado la venta, nos dan mercancía a cambio de dinero [M – D]. Entonces, el que iba a intercambiar y a comprar al mercado era, en realidad, el capitalista. En eso estaba pensando Marx desde el primer renglón del capítulo primero. Y el que vendía la [M], la mercancía, era el obrero. En eso también estaba pensando Marx desde el primer renglón. "Aparecen" en la exposición lógica después pero en la realidad que se está analizando están desde el comienzo]. Continuamos entonces con el párrafo: "El otrora poseedor de dinero abre la marcha como capitalista. Y el poseedor de fuerza de trabajo lo sigue como su obrero; el uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluctante, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan" (Tomo I, Vol.I, p.214).

Entonces, a partir de aquí Marx está diciendo que se empezó por el intercambio, la mercancía. Se pasó después a la producción, al trabajo abstracto, que es lo que otorga carácter de mercancía a los productos del trabajo. Vuelve más tarde nuevamente al intercambio, a las formas del valor y a la circulación de dinero. Y vuelve ahora en un cuarto movimiento a la producción donde le van a curtir el cuerpo y el pellejo al obrero. Lo van a explotar en nombre de "la libertad"...

¿Por qué Marx realiza este ida y vuelta? Para mostrar y explicar todos los mecanismos supuestos y operaciones no observables que son necesarias para que el capitalista pueda explotar al obrero. Pues la compraventa de fuerza de trabajo se realiza en la esfera de la circulación y el consumo de la misma en la producción. Y entonces Marx, haciendo como que todo esto es una obra de teatro dice cuáles son los personajes de los que estábamos hablando. Estábamos hablando desde el primer acto de la obra –aunque allí todavía no aparecieran en escena y ni siquiera sabíamos cómo se llamaban- de estos dos personajes, del capitalista y del obrero. Por eso el capítulo primero, creemos nosotros, no nos habla de artesanos individuales ni de una sociedad precapitalista, sino del régimen capitalista más complejo y desarrollado, pero expresado en un alto grado de abstracción.

Entonces, según esta introducción de los personajes que realiza Marx en la página 214 del Tomo I, dejamos en la última página del capítulo IV una "habitación", que es la

habitación del mercado, del intercambio, de la compra venta, abrimos la puerta y seguimos a los personajes a otra habitación, que no está a la vista, que está oculta, que no es accesible a los sentidos ni tampoco a la economía vulgar, sino que sólo es accesible a la crítica de la economía política, que es la esfera de la producción donde se genera el plusvalor, donde se realiza y consuma "el crimen" de esta película: la explotación. Digamos que, si esto fuera un almacén, el mostrador es el intercambio. La trastienda, lo que está en el fondo del establecimiento, y no se ve, es la producción. Es decir que lo que Marx está haciendo acá es el pasaje de un plano al otro plano. Por todo ello la mirada de Marx –como se ha dicho más de una vez para cuestionar al marxismo desde el posmodernismo- es una mirada de "la sospecha". Y es cierto. Marx sospecha del mostrador, de lo inmediato, del sentido común, de la apariencia y busca, como un detective las huellas del crimen en una habitación que no está a la vista. La mercancía y el intercambio nos dan las pistas del crimen pero el crimen se realiza en un ámbito no observable. Hay que sospechar de lo que vemos, hay que intentar –si queremos resolver el enigma del crimen- ir más allá del mercado. Y esa mirada de la sospecha sólo puede ser realizada por la teoría crítica, por la teoría científica, por la teoría ideológica en que consiste el marxismo.

A partir de ahí viene entonces la producción de nuevo, aunque en realidad "nunca se había ido".

Decíamos entonces que el primer plano es el de la apariencia, el del sentido común burgués, el de la inmediatez., el del intercambio, el del mercado. ¡Pero no es el valor lo que está al comienzo! Lo que abre el juego de esta "obra de teatro" no es el valor sino la mercancía.

Marx no empieza por el valor, sino por la mercancía. Y esto es importante, porque al final de su vida él polemiza con un economista alemán, Adolf Wagner. ¿Qué plantea Wagner? Pues lo siguiente: "Marx, en última instancia, lo único que hizo, como toda la metafísica, es partir de un concepto y empezó a deducir". La metafísica clásica partía de un concepto y de ahí deducía. Veamos un ejemplo clásico de la metafísica religiosa de matriz agustiniana (y platónica, en última instancia): san Anselmo. ¿Qué hace Anselmo? Pues partir del concepto de Dios, dice que tiene tales y cuales características, que "Dios es aquello mayor que lo cual nada se puede pensar", etc., etc. y desde allí empieza a deducir (entre otras cosas, nada menos que la existencia de Dios, un tipo de argumento que más tarde hasta el mismo Descartes va a continuar y será criticado por Kant, pero esa es otra historia...). Y de ahí, entonces, del punto de partida puramente conceptual, puede salir algo maravilloso. Para nosotros –al menos esa es nuestra modesta opinión- la argumentación del pensamiento de Anselmo, si la comparamos con la árida estrechez y lo rudimentario de los clásicos argumentos empiristas, representa un pensamiento brillante, un pensamiento lógicamente impactante, pero... en el aire completamente, absolutamente especulativo (en el peor sentido de la palabra). El tipo de argumento lógico de Anselmo (y de los racionalistas laicos que lo continuaron, Leibniz inclusive) representa el puro goce y el puro deleite del concepto, pero completamente desperdiciado porque ese goce su hunde irremediablemente en las turbias arenas movedizas de la especulación y la metafísica.

Entonces, Wagner lo acusa a Marx de haber recaído también en esas arenas movedizas, de haberse deslizado por la pendiente de la metafísica. Este triste economista (que sólo pasó a la historia del pensamiento porque Marx polemizó con él pues no tenía ningún brillo propio) dice que el autor de El Capital partió del concepto de valor, y entonces, justamente ahí, encontramos la debilidad de la impugnación de Wagner al capítulo primero de El Capital. Porque la argumentación empleada por Marx responde al orden histórico, aunque es lógica al mismo tiempo. Las dos cosas. Ahí viene

la discusión. Porque Marx no empieza diciendo que "en tal época, en tal año, en tal lugar, hubo un mercado". No. Parte de una deducción lógica. Por eso dice en ese epílogo que ya señalamos que en el capítulo primero "coqueteó" con Hegel.

¿Qué significa "coquetear" con la lógica de Hegel? Que iba exponiendo cómo los conceptos se desplegaban a partir de sus contradicciones inmanentes, que ya están en germen en la diferencia que alberga dentro suyo la identidad de la mercancía. [M]. Pero al hacer esto –he aquí la enorme distancia crítica de Marx con la metafísica de Anselmo o Leibniz o quien sea- Marx nos está hablando de una realidad que es histórica, y que a la vez él expone lógicamente. Ya hemos discutido si la lógica tiene que responder linealmente a la cronología histórica, o si puede invertir la cronología histórica para exponer mejor cómo es la situación en su forma "conceptual", en su forma más desarrollada y compleja. Esta última opción es la que elige seguir Marx, porque la cronología de algún modo la encontramos en el capítulo XXIV, cómo fue el origen de todo este "arsenal de mercancías" y de las relaciones sociales basadas en el valor de cambio autonomizado y cosificado, en la mediación dineraria y en la explotación del trabajador. No empieza por cómo fue el origen, empieza a desplegar conceptos. Y por eso nos dice en ese epílogo del '73, que esto tiene una apariencia apriorística, de ser "una construcción apriorística". ¿Qué significaba "a priori"? A priori es lo que es independiente y previo a la experiencia. En Kant, las categorías eran a priori, porque eran independientes de la experiencia.

Entonces, en el epílogo del '73, Marx dice que todo esto parece una construcción apriorística, una construcción independiente de la experiencia que elude la historia, que no parte de una sociedad concreta. (Si uno buscara en cambio una explicación del valor y de la historia del valor desde el punto de vista histórico y no lógico, puede sin duda encontrar una excelente exposición en el segundo capítulo del primer tomo del Tratado de economía marxista de Ernest Mandel, donde hace exactamente lo mismo que Marx, pero desde un ángulo histórico apelando a argumentos y fuentes historiográficas y antropológicas).

Este camino histórico y antropológico no es el camino de Marx en el comienzo de El Capital. Marx lo va exponiendo lógicamente. Y de tal manera, "coqueteando" con la Ciencia de la Lógica de Hegel, que parece una "construcción apriorística". Por eso Wagner dice que, como la metafísica, Marx partió de un concepto y eso es inválido.

Pero Marx le replica que Wagner se equivoca, porque le dice "mi objeto de estudio no es el valor; mi objeto de estudio es la sociedad capitalista". El sujeto del cual yo estoy hablando, le plantea Marx, es la sociedad capitalista, no un concepto. No es lo mismo. Yo no voy a escribir un libro sobre un concepto, aclara indignado Marx. Ya que podría muy bien hacerlo, como hizo san Anselmo sobre el concepto de dios. No, yo voy a hablar sobre la sociedad capitalista, parto de ahí, le aclara Marx.

Pues bien, ¿cuál es su primer concepto?. ¿Se acuerdan que en la Introducción de 1857 él dividía en términos teóricos –sin caer en el dualismo fetichista- la realidad única e indivisible entre el mundo real y el mundo pensado, el concreto real y el concreto pensado?. Pues entonces su primer concepto, su primera categoría pensada, es la de mercancía. Si a él le quisieran señalar que se equivocó al partir del valor, puramente conceptual, se equivocarían, pues el valor es, en todo caso, la segunda categoría, la primera es la mercancía.

Esa primera categoría es la mercancía, que en el plano de la lógica sería una identidad. ¿Qué tipo de identidad? "La mercancía es la mercancía". "La silla es la silla". O también " La silla es negra, pues entonces la silla es negra". Todos estos casos representan identidades vacías, puras tautologías: [A = A]. Pero aquí es distinto, porque

esta primera identidad no es una identidad vacía, abstracta, sino que tiene la diferencia dentro de ella.

Entonces, ¿qué es la mercancía (el inicio de El Capital que no comprendió Wagner)? Es una forma social que adoptan los productos del trabajo humano. Productos que no son etéreos ni vuelan en el aire (aunque sí hay mercancías que vuelan). Como no son etéreas, las mercancías están corporificadas en un cuerpo natural. Pero la economía política no se ocupa de estudiar el cuerpo físico natural. Marx dice que eso se lo deja a la merceología. La economía política no se ocupa de la composición química del plástico, sino de ver cuánto vale y por qué. Y que las sillas no sólo son producto del trabajo útil de un individuo (o de muchos), sino que son mercancías, porque las podemos comprar en el mercado. Por lo tanto deben tener algo cristalizado que las hace compatibles con el cambio y ese algo corporificado no responde al trabajo útil sino a otro tipo de trabajo. De todo eso, pues, se ocupa la economía política.

Luego Marx explica qué es el valor de uso, la utilidad de una cosa: "La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso. Pero esa utilidad no flota por los aires. Está condicionada por las propiedades del cuerpo de la mercancía, y no existe al margen de ellas (Tomo I, Vol.I, p.44). Por lo tanto las mercancías necesitan un cuerpo propio para expresar su capacidad de satisfacer necesidades humanas. Más adelante sostiene Marx: "En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez los portadores materiales del valor de cambio" (Tomo I, Vol.I, p.44-45). El valor de cambio se expresa también en un cuerpo pero, a diferencia del valor de uso que se expresa en su mismo cuerpo, en el valor de cambio el cuerpo pertenece a otra mercancía (aquella con la cual entabla la relación de valor). De ahí que el valor tenga "incorporada" una sustancia social que es el trabajo abstracto, pero su forma de manifestarse es visible, se expresa en un cuerpo que está "afuera". El valor en su forma más desarrollada (el dinero) se expresa en el cuerpo del oro. Por eso las cuatro formas del valor. El valor va a corresponder a la forma relativa. Y en la forma equivalencial, que es el otro polo, la mercancía con la que entabla la relación le va a prestar su cuerpo, su valor de uso, para que el valor de la forma relativa se exprese, se refleje.

Para describir esta relación entre el valor de la forma relativa y el valor de uso de la forma equivalencial, Marx utiliza adrede la palabra "reflejo". Lo hace a propósito. Las expresiones "reflejo" y "espejo", que usa muchas veces, las toma de Hegel (para quien la esencia no es nada más que el ser que reflexiona –he ahí la fuente del "reflejo"- y gira sobre sí mismo).

Entonces Marx explica el doble carácter de la mercancía. Y de ahí se va a la página 47, donde dice "Examinemos ahora el residuo de los problemas del trabajo. Nada ha quedado de ellos salvo una misma **objetividad espectral**. Una mera gelatina de trabajo indiferenciado [...]" (Tomo I, Vol.I, p.47). Más abajo sostiene que "En cuanto cristalizaciones de esa sustancia social como una de ellas, son valores" (Tomo I, Vol.I, p.47). Es decir, los valores de cada mercancía expresan la cristalización del valor social global, en una parte articulada y fraccionada de ese conjunto social.

Entonces su argumento parte de la identidad, de lo que se ve como mercancía, de allí expone su diferencia interna, su doble carácter (valor de uso y valor) y de ahí se desplaza hacia lo que tiene por detrás, que es el trabajo abstracto. Trabajo abstracto que es fuente no sólo de su valor de cambio sino también de su valor.

¿Por qué hacer esta distinción? Marx diferencia valor de cambio y valor (Tomo I, Vol.I, pp 45, 47, 58, 66 –nota-, 74 y 76) y plantea que, para usar la terminología de época, él sostuvo al comienzo de El Capital, en sus primeros renglones, que la mercancía (que es su primer categoría porque expresa su objeto de estudio, que es la sociedad capitalista) constituye la identidad no vacía sino diferenciada entre valor de

uso y valor de cambio. Pero cuando decía esto (nos aclara más adelante), en realidad lo que estaba diciendo, es que la mercancía es la unidad del valor de uso y del valor.

Pues entonces ¿qué es el valor? ¿Se puede diferenciar valor de cambio y valor? ¿No son lo mismo? Sucede que Marx delimita y define dentro de la esfera del valor tres dimensiones: la sustancia (el trabajo abstracto), la forma (las relaciones de intercambio en las que éste se manifiesta: de [I] a [IV]) y la magnitud (la expresión cuantitativa que regula la medida del intercambio en esas relaciones).

Como dato "histórico" de la biografía de Marx (y también de Engels) y del modo cómo ambos van construyendo sus categorías analíticas a partir de las cuales criticarán a la economía política, recordemos brevemente que ninguno de los dos aceptaba la teoría del valor en su juventud.

Así lo deja bien en claro Engels cuando en su primer trabajo sobre la economía política caracteriza a la noción de "valor" como una mera "abstracción" (en el sentido no dialéctico del término, por lo tanto despectivo). Allí sostenía entonces que: "Y es que **el valor abstracto y su determinación por el costo de producción** no son, en efecto, más que abstracciones, y **abstracciones absurdas** [...] El valor es la proporción entre el costo de producción y la utilidad" (Esbozo de crítica de la economía política [diciembre de 1843-enero de 1844], p.167).

En total consonancia Marx apuntaba, en sus Notas de lectura de 1844 (previas a los Manuscritos económico filosóficos de 1844) que: "**Valor**: la relación en que están los costos de producción con respecto a la utilidad". También allí Marx señalaba que: "Ricardo dice (p.111 [referencia a David Ricardo: Los principios de la economía política y del impuesto]) que al hablar del «**valor de cambio**» se refiere siempre al «precio natural» y que piensa dejar de lado los accidentes de la competencia, a los que llama «cierta cosa momentánea o accidental». Para dar más cohesión y precisión a sus leyes, la economía política tiene que suponer la realidad como accidental y **la abstracción** como real". Más adelante, en las mismas notas de lectura, Marx agregaba que: "Al hablar de la compensación mutua del valor del dinero y el valor de los metales preciosos, y al presentar **los costos de producción como único factor en la determinación del valor** Mill –como en general toda la escuela de Ricardo- **comete el error de formular la ley abstracta**, sin mencionar el cambio o la abolición constante de esta ley, que es precisamente lo que le permite existir [...] es decir, que **valor y costos de producción no se encuentran en una relación necesaria** [...] De este movimiento real del cual **la ley no es más que un momento abstracto, casual y unilateral**, los economistas modernos hacen algo accidental, inesencial" (Cuadernos de París [Notas de lectura de 1844]. p.103, 112 y 125).

En consecuencia, en 1844 tanto Marx como Engels caracterizaban a esta teoría del valor como una "abstracción absurda" y como algo encubridor, mientras acercaban la noción de valor con la utilidad y la competencia (precisamente esta caracterización –a la que ellos adherían en 1844- será sometida largamente a crítica en El Capital...).

¿Cuándo comienzan a aceptarla? Pues por lo pronto lo hacen ya explícitamente en 1847 en Miseria de la filosofía, como bien apunta Mandel (La formación del pensamiento económico de Marx, p.37 y ss.).

Volviendo entonces al capítulo primero de El Capital y a la teoría del valor tal como Marx la concibe en su principal obra: ¿qué es, pues, el valor? Él nos dirá que el valor es una relación. Ya desde allí Marx rompe con la lógica sustancial atributiva del sujeto y predicado –sustancia y atributo [S es P] o también [Px]-, pues el valor sólo se define en términos relacionales. Pero no se trata de cualquier tipo de relación. No es una relación de amistad ni de compañerismo ni sexual ni deportiva. ¿Cuál es su tipo específico (que puede teñir con su color a todas las demás relaciones, como sucede en el

capitalismo)? Pues constituye una relación de producción. El valor es una relación de producción. Pero no sólo eso. Por todos los presupuestos que lleva consigo –y que ya hemos discutido- en el capitalismo la relación de valor es una relación de producción que implica y presupone el enfrentamiento de dos clases sociales, por eso es también una relación de poder y de fuerza entre estas clases.

Y podríamos agregar otras determinaciones, no menos importantes. El valor es una relación de producción y una relación de poder y de fuerza entre estas clases no clausurada ni cerrada de antemano –como creería el funcionalismo- sino abierta a la disputa y a la lucha. Porque no es que de una vez y para siempre existió el valor, y ya está. De una vez y para siempre se generó el dinero, y ya está. De una vez y para siempre se generó el capital y ya está. Hubo acumulación originaria con violencia, y ya está. Hubo pasaje de la subsunción formal a la real del trabajo en el capital, y ya está. Y que entonces, a partir de ahí, se cristalizó todo.

¡No!, Todas estas categorías de El Capital describen y explican un proceso permanente, un proceso que "retorna" –siempre en niveles distintos, jamás en la misma escala que las anteriores-, pues el capital necesita periódicamente, año a año, día a día, volver a incorporar a su polo contradictorio, que es el trabajo humano vivo –no muerto, no petrificado, no cosificado-. Lo tiene que incorporar, lo tiene que domesticar, lo tiene que subordinar, lo tiene que vigilar, lo tiene que controlar, lo tiene que disciplinar, lo tiene que hegemonizar. Y para poder concretar y realizar todas esas operaciones –que se renuevan, insistimos, día a día, mes a mes, año a año, década a década- tiene que luchar, porque el otro no se incorpora solo y de buena gana como quien va a tomar un café a la casa de un amigo. Entonces, día a día el capital tiene que tratar de generalizar las relaciones de valor en los ámbitos donde no están aún generalizadas, en las actividades, instituciones, relaciones y territorios sociales aún no conquistados o todavía no conquistados suficientemente (pensemos por ejemplo, para visualizar un caso empírico de este proceso tal como se da en nuestra cotidianeidad, en la lucha dentro de la universidad pública de Buenos Aires –la UBA- en la que nosotros nos movemos. Pensemos cómo esta universidad es hoy funcional al sistema, pero no lo es suficientemente porque tiene dentro suyo resistencias que obstaculizan su incorporación lisa y llana al mercado y a los dictados del Banco Mundial. Nunca hay una funcionalidad directa como tampoco hay "aparatos ideológicos de estado" ya funcionalmente predeterminados. Lo que hay son instituciones abiertas al tironeo, a la disputa, a la lucha de clases, al poder y a la resistencia y se termina imponiendo quien gana en esa disputa. Por ahora ganan ellos...por ahora).

Día a día el capital tiene entonces que luchar para subordinar el trabajo al capital. Y el trabajo se resiste, desde formas abiertas como puede ser una insurrección o una guerra civil (clímax de este conflicto que no se dan espontáneamente cualquier "fin de semana" sino que son el producto de años y años de acumulación y de miles y miles de enfrentamientos en la luchas de clases diaria), hasta formas mínimas cotidianas, como puede ser ponerle arena al reloj que marca la tarjeta de ingreso a una fábrica. O hasta el ausentismo en una oficina o llegar sistemáticamente tarde. Las formas de resistencia a la generalización del valor y del capital son muchas. Algunas son conscientes, otras no.

Y permanentemente el capital tiene que luchar por romper esas barreras, esas trabas a su disciplina, esas resistencias, e incorporar y subsumir al trabajo a su esfera y sus ritmos y subordinar cualquier actividad que surja en la sociedad a sus relaciones de valor (pensemos otro ejemplo arquetípico y bien alejado de la producción económica directa para ver cómo este fenómeno se repite en todos los planos en el capitalismo: cómo las vanguardias estéticas más repulsivas siempre han llevado a cabo una

resistencia –a veces exitosa, a veces infructuosa- por no ser subordinadas al valor y al mercado aunque muchas veces han terminado incorporadas como artículo decorativo de consumo burgués por aquella clase a la cual estas mismas vanguardias se oponían).

Por eso todas estas categorías no sólo son relaciones de producción, sino que son relaciones de lucha, de enfrentamiento. No es que se dieron una vez y ya está. Si esto no fuera así, el capitalismo estaría tranquilísimo. **Por eso la teoría marxista del valor no intenta explicar "el equilibrio" ni "la armonía" sino la (posibilidad de la) crisis**. No comprender esto constituye una falencia fundamental del marxismo funcionalista que termina incorporando la teoría del valor de Marx en El Capital a una visión infundadamente armonicista del orden social y de la distribución social del trabajo global en las distintas ramas a través de los tanteos mercantiles.

Si esto fuera así, repetimos, el capitalismo y sus explotadores estarían tranquilísimos. No necesitarían ejercer la violencia, ni el genocidio sistemático, ni las relaciones de poder, ni el control, ni toda la infinita gama de tecnologías de vigilancia que han desarrollado durante el siglo XX.

Ahora bien, si el valor constituye entonces una relación social de producción, de poder y de fuerza abierta a la disputa y a la lucha de clases, ¿cuáles son sus determinaciones internas? Algo habíamos adelantado.

La sustancia del valor (no físico-natural, ya que esa remite al valor de uso, sino la sustancia social) es el trabajo abstracto, el trabajo socialmente homologado, igualado *post festum*, a posteriori, cosificado, cristalizado de modo reificado e irracional. La magnitud del valor, que se manifiesta como valor de cambio, está determinada por el tiempo de trabajo socialmente necesario.Y las formas del valor, son formas de intercambio que se despliegan históricamente (desde el trueque accidental hasta el dinero mundial).

La economía burguesa neoclásica, que es muy inferior a los clásicos, parte para analizar qué es el valor –cuando no lo desprecian por "metafísico"...-, de la esfera del consumo (individual), desbarrancándose por la pendiente del individualismo metodológico que pretende explicar lo social por lo que le sucede psicológicamente a un supuesto individuo aislado cuando debe elegir qué consumir.

Marx en cambio parte de lo más desarrollado, cuando las relaciones de valor han teñido al conjunto social, no de individuos aislados "con sed de maximizar ganancias y disminuir perdidas" (las célebres robinsonadas de las que se reía en los Grundrisse). Al estudiar las relaciones más desarrolladas expone las formas del valor. Las formas expresan cómo se despliega –históricamente- la sustancia del valor (que está dada por la producción) en el cambio. Lo que esas formas relacionan es a dos tipos de propietarios de mercancías. ¿Qué hacen entre ellos? Pues un intercambio. Las formas del valor se expresan en el intercambio. Y la proporción de ese intercambio –que de eso trata, en términos cuantitativos, la ley del valor- se determina por el tiempo de trabajo socialmente necesario, por lo tanto el cambio está determinado por la producción. No por la psicología del consumo, como piensan los neoclásicos.

En el plano epistemológico, la racionalidad presupuesta por los neoclásicos que guía la elección del "¿qué voy a comprar?" está motivada por maximizar ganancias y disminuir pérdidas. Entonces estos economistas liberales adversarios del marxismo hacen toda una serie de formulaciones que, lamentablemente, el marxismo analítico después las incorpora al marxismo (o al menos eso intenta). El sujeto que allí está presupuesto de manera ahistórica (como si hubiese sido eterno, como si un chino o un azteca o un griego o un egipcio de antes de Cristo se comportaran así), es este individuo aislado, consumidor, el *homo economicus*.

Entonces, para los neoclásicos es predominante el valor de uso –no el valor-, el ámbito del consumo y el intercambio -no la producción-.

Hay un buen ejemplo que ilustra de manera gráfica la diferencia esencial entre marxismo y teoría neoclásica acerca del valor (en el caso de que no se lo rechace por "metafísico"). Lo proporciona Mandel (en El Capital. Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx, pág.38). Él se pregunta: (a) si el valor se mide de manera subjetiva, si se mide por la necesidad, y por esta matematización de las necesidades subjetivas, y (b) si en determinados períodos de la historia, por ejemplo, la gente necesita consumir más pan que aviones, pues entonces (c): ¿por qué los aviones valen millones de veces más que el pan? La respuesta –inexplicable para la economía neoclásica- sostendría desde el marxismo que, para producir esa mercancía (los aviones), tiene que invertirse un trabajo muchísimo mayor que para producir el pan. Entonces, viene la diferencia en el tiempo de trabajo que lleva hacer un avión y el que lleva hacer una flautita. Esto en cuanto a la mayor o menor "necesidad psicológica" de pan o aviones. Porque además, conviene aclarar, los neoclásicos toman la categoría de "necesidades" en un sentido muy estrecho, muy restringido. No son necesidades sociales, sino individuales, no son necesidades de producción, sino de consumo. (Un ejemplo análogo al de Mandel –formulado probablemente antes que por el autor de El capitalismo tardío- puede encontrarse en el manual de 1929 de los economistas soviéticos I.Lapidus y K.Ostrovitianov –traducido al castellano por Marta Harnecker-. Este ejemplo está igualmente centrado en el valor del pan pero comparándolo en ese caso no con el valor de los aviones sino con el de los diamantes que, obviamente, aunque se necesitan menos que el pan valen mucho más que éste (Manual de economía política, p.100).

Otra aclaración remite a que para Marx no es lo mismo valor y precio. Y a su vez no es lo mismo valor y valor de mercado ya que en el capítulo primero del Tomo I de El Capital todavía no aparece esa distinción, pero sí aparece al comienzo de los Grundrisse, por ejemplo. Cuando Marx analiza el dinero aparece esta distinción clara entre valor y valor de mercado. Valor determinado por la producción y valor que oscila en el mercado a partir de una media social.

El valor sería, expresado en dinero, el precio. Y el valor de mercado tendría más que ver con los precios de mercado que con los precios de producción (donde interviene la ganancia media, que consiste en una medida social y no sólo las medidas del trabajo individual). Entonces Marx sostiene en ese capítulo del dinero en los Grundrisse que, en un sentido, esta medición promedio es abstracta. Y entonces habla de Hegel, y dice que es "una reflexión abstracta", término que para la tradición dialéctica es algo peyorativo. Pero en otro sentido, el valor como determinante de las oscilaciones del mercado, en ese sentido sí es concreto.

Retomando entonces esa triple distinción dentro del valor, Marx distingue forma, sustancia y magnitud. La sustancia es pues lo que determina el valor (tanto al valor como al valor de mercado). Lo determina desde la producción. Es el trabajo abstracto, y constituye la dimensión cualitativa de la teoría del valor. Esa es la dimensión de la teoría del valor que responde a la pregunta que está en el pasaje sobre el fetichismo de la mercancía. Fíjense **la conexión inmanente que existe entre la teoría del fetichismo y la teoría del valor**. Y la pregunta es el "¿por qué valen las [M]?". En la página 97 dice: "Ahora bien, es indudable que la economía política ha analizado, aunque de manera incompleta, el valor y la magnitud de valor. Y descubierto el contenido oculto en esas formas".

Recordemos que en el capítulo XLVIII [48] del Tomo III, Marx distinguía entre economía vulgar y economía científica, dentro de la economía política, que él criticaba

en conjunto. Pero dentro de ese conjunto hacía una distinción. Están los apologistas vulgares de los patrones, y están los economistas burgueses científicos. Entonces, a partir de esa distinción, Marx le reconoce aquí a la economía científica el haber descubierto que detrás del valor está esta sustancia: el trabajo. Pero dice, entonces: "Sólo que nunca llegó siquiera a plantear la pregunta de **por qué** ese contenido [el trabajo] agota dicha forma –[el valor], de a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración, se represente en la magnitud del valor alcanzada por el producto del trabajo. A formas que llevan escrita en la frente su pertenencia a una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso, la conciencia burguesa de esa economía la tiene por una necesidad natural tan manifiestamente evidente como el trabajo productivo mismo" (Tomo I, Vol.I, p.97-99).

Conclusión de este pasaje: la raíz del valor es el trabajo. Esto lo descubrió la economía política, lo descubrió David Ricardo (y en el campo de la filosofía lo había formulado John Locke, a quien Marx cita también). Pero lo que no se preguntó la economía política científica, es por qué ese trabajo, como sustancia del valor, se expresa en el valor.

O sea, que Marx plantea que allí –como en su oportunidad ha demostrado Rubin- la economía política realizaba únicamente una pregunta derivativa hacia atrás, es decir, una derivación puramente analítica. Partió de lo que se ve, de lo observable, de las mercancías [M]. "Tienen valor de cambio", decían ellos, los economistas. Y entonces, a partir de esta constatación, se preguntaron hacia atrás "¿cuánto valen?". Y entonces respondieron "depende de la cantidad de trabajo que tenga incorporada". O sea, fueron de lo que se ve hacia atrás. Ese fue su gran acierto, aquello que diferencia a los economistas científicos de los vulgares (antiguos, analizados en El Capital, y también de los vulgares modernos, los neoclásicos, que tampoco van hacia "atrás" y se quedan o en la inmediatez del mercado o en el consumo individual). Fue un acierto y Marx lo reconoce porque él también parte de lo que se ve para ir analíticamente hacia atrás. Pero....

Los economistas científicos no volvieron desde "atrás" –el trabajo- hacia "adelante" -el valor-. Hicieron sólo una derivación analítica, dice Marx, -analítica en el sentido de "análisis", que consiste en separar algo e ir hacia lo que tiene por detrás-. Es decir que los economistas científicos partieron de cuánto valen las cosas, y respondieron hacia atrás. No se hicieron la pregunta dialéctica -que viene en la exposición de Marx después de la analítica pero que en la realidad está antes-: "¿por qué esa cantidad de trabajo se expresa como cantidad de valor?", "¿por qué el trabajo humano se expresa como valor?". Los economistas científicos (ni hablar de los vulgares...) no se lo pudieron responder, dice Marx, porque entre cosas, su análisis sólo estaba centrado en la magnitud del valor. O sea, dieron cuenta únicamente de la dimensión cuantitativa de la teoría. Preguntaron "cuánto", no preguntaron "por qué". Se quedaron en la magnitud, no pudieron descubrir la sustancia (o en todo caso, identificaron por sustancia del valor al "trabajo en general" –que es común a todas las formas sociales, como demuestra el capítulo V del Tomo I de El Capital o La Ideología Alemana- no al "trabajo abstracto").

En síntesis: llegaron a descubrir el tiempo de trabajo como fuente de la cantidad de valor, pero no descubrieron el trabajo abstracto, que es el gran descubrimiento de Marx. Alcanzaron la respuesta a la pregunta de ¿cuánto valen las mercancías?, o sea cuánto es el valor de cambio (que según Marx corresponde al tiempo de trabajo socialmente necesario) pero no descubrieron la otra dimensión de la teoría del valor: ¿por qué valen?. Y la respuesta es: porque tienen incorporado trabajo abstracto. Esa es la sustancia del valor. Ahora vamos a intentar ver qué es el trabajo abstracto.

Si en el valor Marx distingue diversas determinaciones, ¿cuál es la que corresponde al trabajo abstracto?

Tenemos por un lado la magnitud, o sea, la dimensión cuantitativa del valor. Como valor, se expresa en el valor de cambio. Como trabajo, se expresa como tiempo de trabajo socialmente necesario. Es el tiempo de trabajo socialmente necesario el que determina el valor de cambio y tiene que ver con la producción, no con el mercado –la oferta y la demanda-, ni con el consumo individual y las necesidades (la matematización y el cálculo aritmético de las necesidades psicológicas de los neoclásicos).

Tenemos por el otro lado la forma. Es decir la expresión fenoménica tal como se manifiesta la relación de valor. ¿Cómo se manifiesta el valor de una mercancía? Pues en el intercambio, al "enfrentarse" con otra/s mercancía/s (aunque en realidad –sostendrá Marx- los que allí se están enfrentando son los propietarios de las mercancías). Las formas de manifestación de esta relación no han permanecido ni detenidas ni fijas en la historia. Por eso Marx distingue cuatro formas –que expone lógicamente pero que han existido en la historia, desde el trueque hasta el cambio generalizado mediado por el dinero-.

Finalmente tenemos a la sustancia. La sustancia tiene que ver con aquello que determina el valor, y que es el trabajo abstracto. Porque Marx a su vez distingue, en el capítulo primero, al trabajo abstracto del trabajo útil y concreto. El trabajo abstracto, a su vez, como en su dimensión cuantitativa implica una igualación social, se puede reducir a unidades de trabajo simple para calcularlo, para medirlo. Entonces, la sustancia del valor es el trabajo abstracto, que refiere a la dimensión cualitativa de la teoría del valor. La dimensión cualitativa responde a esta pregunta clave (que, recordemos, nunca llegó a formularla la economía política): ¿por qué las mercancías [M] tienen valor? O lo que es lo mismo: ¿por qué los trabajos humanos se corporifican en las cosas como valor? Es decir, que el trabajo abstracto responde a la pregunta del "¿por qué?". Una respuesta que deriva del fetichismo de la mercancía. Por eso decíamos que la teoría del fetichismo no es una teoría externa a El Capital, de índole meramente "ideológica", "cultural", "filosófica" –"divertidísima" y "pintoresca", si ustedes quieren...- pero que no tiene nada que ver con el valor, ni con el dinero ni con el capital. Nosotros pensamos que sí tiene que ver, que sí está íntimamente vinculada. ¿Cuál es la razón? Pues que consiste en la clave para entender por qué las mercancías tienen valor y al mismo tiempo es la clave para entender la dimensión cualitativa de la teoría del valor. En conclusión: no se puede escindir la teoría del valor de la categoría de trabajo abstracto y la categoría de trabajo abstracto está imbricada en relaciones sociales fetichistas. Sin fetichismo la sociabilidad del trabajo no sería *post festum*, a posteriori, homologada de modo indirecto. Por lo tanto sin fetichismo no habría trabajo abstracto y no habría entonces valor. La derivación analítica de la economía política llegó desde las mercancías y sus valores al valor y al trabajo que éste tiene por detrás. Marx, en cambio, partió de la pregunta sobre las razones –sociales, históricas- por las cuales el trabajo humano se expresa como valor transformando a sus productos en mercancías. Si la economía política "vino" desde las [M] al trabajo (en general, no histórico), Marx "fue" desde el trabajo (históricamente determinado: el trabajo abstracto) al valor y a las [M]. Esa es su derivación dialéctica.

Sólo dando cuenta de la derivación dialéctica (la específicamente marxiana) y de la dimensión cualitativa de la teoría del valor (ausente en la refutación "objetivista" del subjetivismo metodológico de los neoclásicos) se puede diferenciar al valor del valor de cambio. Porque, si bien es verdad, como ya dijimos, que al comienzo Marx utiliza ambos términos como equivalentes e intercambiables, en seguida aclara que la mercancía no es la unidad de valor de uso y de valor de cambio sino de valor de uso y

de valor. ¿Cómo pudo diferenciarlos? Pues gracias a haber identificado otra dimensión de la teoría del valor (desdibujada, por no decir directamente ausente, en los clásicos de la teoría del "valor-trabajo"). ¿A qué hace referencia entonces el valor de cambio, diferenciado del valor? Pues a la expresión cuantitativa del valor que sólo se manifiesta en una relación. Y la clave del valor de cambio, como también ya vimos, la incógnita de cuánto vale esta silla, me lo va a dar el tiempo de trabajo que socialmente es necesario para producirla. No es que si un fabricante es un poco "vago" y tiene ritmos lentos y otro, en cambio, es un obsesivo del trabajo compulsivo, entonces una silla valdrá poquito y la otra valdrá mucho. No, el valor en su dimensión cuantitativa es una medición social. Por eso dice Marx "tiempo ***socialmente*** necesario". Es un promedio.

La teoría marxiana del valor, volvemos a repetirlo, tiene dos dimensiones. Olvidarse de una de esas dimensiones es castrar a la teoría. Por eso son peligrosos (en términos ideológicos) los manuales –no realizados, precisamente, por gente ignorante...- que dicen: [mercancía = valor de uso y valor de cambio], dejando de lado toda la otra dimensión no cuantitativa. Entonces, ahí sí, la crítica de la economía política de Marx se convierte apenas en una especie de nueva economía roja, que cuantifica, calcula y punto. Y ahí es donde los neoclásicos intentan refutar la teoría, en su dimensión cuantitativa.

Lo interesante que dice Rubin, por ejemplo, es que reducir la teoría marxista del valor a eso, es castrarla de lo fundamental. La clave del asunto está en la cualidad, más allá de cómo calculamos valores y precios, cantidades e intercambios, y la clave de eso está en la teoría del fetichismo. La teoría del fetichismo no es sólo, entonces, una teoría de la subjetividad. Obviamente, es eso. Es una teoría de cómo la objetividad espectral –que es como define Marx al valor- genera una subjetividad espectral, abstracta. Pero no sólo eso, también incluye esta otra dimensión.

¿Cuál es la utilidad polémica y crítica del ejercicio de hacer observable esta doble dimensión de la teoría del valor? Pues sirve para descubrir la razón por la cual los economistas (los "científicos", no los "vulgares"), se quedaron sólo en la cantidad. Todos los economistas se quedaron en la pregunta de "¿cuánto vale una mercancía?" y por eso –piensa Marx- **no pudieron descubrir la dimensión histórica del capital, del valor**, etc. Esto no le sucedió sólo a Smith y a Ricardo, dos economistas científicos. También le sucedió en el campo filosófico a Hegel, quien en la Filosofía del derecho, leyendo a Smith y a Ricardo incorpora la teoría del valor pero...dice: "el valor es la cantidad". Hegel no era un ignorante, él estaba al tanto de la economía política "científica". Pero estaba a ese nivel, como era un burgués, estaba al nivel de la economía burguesa. Por eso ni Hegel ni Smith ni Ricardo pudieron traspasar la frontera de la cantidad del valor y preguntarse: ¿por qué valen las [M]?. He ahí la razón de no haber podido descubrir nada menos que **la historicidad del capitalismo**, **el gran objetivo político que motivó a Marx a escribir El Capital.**

De ahí que Marx plantee en una larguísima nota al pie del capítulo del fetichismo que: "Una de las fallas fundamentales de la economía política clásica es que nunca logró desentrañar, partiendo del análisis de la mercancía, y más específicamente del valor de la misma, la **forma del valor**, la forma misma que hace de él un **valor de cambio**. Precisamente, en el caso de sus mejores expositores, como Adam Smith y Ricardo, trata la forma del valor como cosa completamente indiferente, o incluso exterior a la naturaleza de la mercancía. Ello no sólo se debe a que **el análisis centrado en la magnitud** del valor absorba por entero su atención. Obedece a una razón más profunda. La forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general, del **modo de producción burgués**, que de tal manera queda caracterizado como tipo particular de producción social y con esto, a la

vez, como **algo histórico**. Si nos confundimos y la tomamos por la **forma natural eterna** de la producción social, pasaremos también por alto, **lo que hay de específico en la forma de valor**, por tanto en la **forma de la mercancía**, desarrollada luego en la **forma de dinero**, la de **capital**, etc." (Tomo I, Vol. I, p.98-99 –nota al pie).

Allí podemos destacar tres núcleos argumentales: (a) Marx diferencia "forma de valor" –lo que en otros tramos de El Capital denomina simplemente "valor"- de "valor de cambio"-su modo cuantitativo de manifestarse-; (b) la economía política se quedó únicamente en el valor de cambio, es decir en el análisis de la cantidad, de la magnitud; y por lo tanto (c) al no diferenciar "valor" de "valor de cambio" y al limitarse sólo a la dimensión cuantitativa de la teoría del valor **eternizó al capitalismo**. La única manera de demostrar la historicidad del modo de producción capitalista (MPC) es atendiendo a la dimensión cualitativa de la teoría del valor. Y eso sólo se alcanza atendiendo al pasaje del "trabajo abstracto" al "valor".

Por eso la teoría del fetichismo –que explica precisamente ese pasaje- es tan fundamental en El Capital y en la comprensión de la teoría del valor. No es una teoría "simpática" y "colorida" para hablar simplemente de la subjetividad (aunque también da cuenta de esa dimensión). Esa pregunta que remite al fetichismo, no se la hicieron los economistas clásicos. Por eso legitimaron al capitalismo. Por eso son apologistas, ideológicos (en el sentido epistemológico). Por eso es que Marx dice que su gran descubrimiento es "el carácter dual" del trabajo, una de las pocas cosas que descubrió en la vida y por la que estaba tan contento (según su correspondencia). Estaba orgullosísimo de haber descubierto esa dimensión cualitativa del valor, ligado al trabajo abstracto y al fetichismo, porque era "la clave de toda la comprensión de la economía política", según sus propias palabras.

Volvemos entonces a la pregunta central de todo el asunto que explica el carácter "espectral" del valor, su "objetividad espectral": ¿qué es el trabajo abstracto? Es la expresión de cómo el trabajo vivo, el sujeto en cuestión –que es el que entabla la pelea interna en todo ese sistema- se transforma en trabajo muerto. Y cómo lo que era un sujeto, -el trabajo vivo-, termina, a través del fetichismo, expresándose como trabajo muerto en el trabajo abstracto. El trabajo vivo, que es sujeto, a través del fetichismo se transforma en un objeto, el valor. Y el trabajo muerto, a través del fetichismo, se transforma en un sujeto, que será el capital, el "valor que se valoriza a sí mismo". Entonces la discusión va a girar alrededor de qué es el trabajo abstracto.

Recordemos que para Marx, el trabajo no genera valor. Lo que genera valor es el trabajo abstracto. Por eso insiste tanto con el descubrimiento de esta dualidad del trabajo. Cuando Marx caracteriza al trabajo abstracto como "sustancia" (del valor) pensemos que está utilizando -¡una vez más!- una metáfora. La metáfora de "sustancia" tiene que ver con toda la metafísica previa (por ejemplo Leibniz), o en todo caso con la física (por ejemplo Newton). Él no está de acuerdo con la metafísica previa, ni tampoco piensa que la economía política sea una ciencia natural como la física. Así que no hay que olvidarse nunca que todo lo que toma prestado de la física, son metáforas. Ya hablamos sobre todas las metáforas que están en juego en la teoría del valor: la cristalización, la petrificación, la coagulación, la gelatina, la materialización, etc.Ahora se agrega la metáfora de "la sustancia". Entonces, cuando habla de la "sustancia" del valor, está hablando de una sustancia **social**, no tiene nada que ver con los componentes atómicos de la madera, ni nada de eso.

Cuando hace referencia a la sustancia del valor (acá vendría la gran discusión de Marx con los neoclásicos) sostiene que el valor adquiere sus determinaciones no del mercado, o sea del cambio, sino de la producción. Porque el trabajo abstracto es una forma histórica de producir. Entonces no tendría razón la economía neoclásica según la

cual la variación de los precios de las mercancías estaría dada por el mercado, por el cambio, por la relación entre la oferta y la demanda. Porque para Marx esa variación de precios está determinada –en términos a largo plazo- por las variaciones del valor y ésta a su vez por las variaciones en la expresión cuantitativa del trabajo abstracto: el tiempo de trabajo socialmente necesario.

Muy bien, si el valor adquiere sus determinaciones de la producción entonces Marx tiene que mostrar cuáles son las "particularidades" del trabajo humano que explicarían semejante operación de transferencia (pues lo que está vivo en la fuerza de trabajo se transfiere como muerto a las cosas, lo que es una relación social entre personas se transfiere como relación entre cosas en el mercado, lo que está líquido se transfiere como coágulo, lo que es elástico y dinámico se transfiere como algo fijo y cristalizado, etc.). Y allí se abren otra vez el debate y la discusión que van mucho más allá de señalar el mero carácter metáforico de la categoría de "sustancia".

¿Cuál es el origen de esta discusión? Pues la definición de "trabajo abstracto" que presenta Marx al inicio de El Capital. Allí nos dice: "Todo trabajo es, por un lado, **gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico**, y es en esta condición de trabajo humano igual, o de **trabajo abstractamente humano**, como constituye el valor de la mercancía" (Tomo I, Vol.I, p.57). Más adelante vuelve a sostener que: "por diferentes que sean los trabajos útiles o actividades productivas, constituye una verdad, **desde el punto de vista fisiológico**, que se trata de funciones del organismo humano, y que todas esas funciones, sean cuales fueren su contenido y su forma, son en **esencia gasto de cerebro, nervio, músculo, órgano sensorio**, etc." (Tomo I, Vol. I, p.87).

Según la aguda observación de Rubin, gasto de energía en el trabajo hubo siempre en la historia, es algo común a todas las épocas. Por lo tanto, si siempre hubo gasto fisiológico en la historia, y si el trabajo abstracto es gasto fisiológico, y si a su vez el trabajo abstracto es la sustancia del valor entonces la sustancia del valor existió siempre en la historia. De ahí no hay más que un pequeño paso para demostrar que el valor existió siempre en la historia. ¡De esta manera a Marx se le desdibuja completamente la historicidad de las categorías que el quería demostrar!.No alcanza el objetivo político que se había propuesto fundamentar en El Capital.

Rubin no pone en duda que el trabajo abstracto tenga como presupuesto el gasto fisiológico de energía humana pero agrega...que esa no es la determinación fundamental del "trabajo abstracto" como sustancia del valor. No conviene confundir un presupuesto con el contenido fundamental de una categoría tan importante como ésta. Sólo se puede reducir la categoría de "trabajo abstracto" al componente de "gasto fisiológico de energía humana" a condición –como por ejemplo hace Kautsky en nombre de la "ortodoxia materialista y científica"- de desvincular la categoría de trabajo abstracto de la teoría del fetichismo y a ésta última de la teoría del valor. Por eso convendría –señala Rubin- complementar esta determinación con todas aquellas que Marx explicita en la Contribución a la crítica de la economía política.

Allí Marx no deja de señalar al gasto fisiológico como uno de los componentes del trabajo abstracto cuando señala que "Esta abstracción del trabajo humano general existe en el trabajo medio que puede efectuar cualquier individuo medio de una sociedad dada, **un gasto productivo determinado de músculo, nervio, cerebro humano**, etc" (Contribución a la crítica de la economía política, p.13). Pero también sostiene que el trabajo abstracto constituye: "trabajo **materializado**" (Contribución..., p.11), "trabajo **uniforme, indiferenciado, simple**" (Contribución..., p.11), "trabajo **coagulado**" (Contribución..., p.12), "trabajo **social**" (Contribución..., p.12), "trabajo **igual**" (Contribución..., p.14), "trabajo **igual y general**" (Contribución..., p.18),etc., etc. En su conjunto, las determinaciones que aparecen atribuidas al "trabajo abstracto" en la

Contribución a la crítica de la economía política serían: gasto de fuerza vital humana, trabajo materializado, cualitativmente igual, trabajo uniforme, indiferenciado, simple, social; trabajo creador de valor de cambio, trabajo igual (que ha extinguido la individualidad de los trabajadores y sus particularidades) y sustancia del valor de cambio.

Si hubiera que resumir todas estas determinaciones **específicamente sociales** (y por lo tanto históricamente diferenciales) en algunas pocas diríamos que el trabajo abstracto, además de tener un innegable presupuesto fisiológico, consiste en ser trabajo socialmente igualado, homologado, *post festum*, -o sea, después del cambio-, a posteriori del intercambio, en suma: trabajo social. ¿De qué tipo de "sociabilidad" se trata? De una sociabilidad indirecta. Esa es la definición más completa que encontramos en Marx del trabajo abstracto. Es la más completa porque abarca el presupuesto fisiológico –común a todas las épocas, el único que toma la "ortodoxia"- pero también el contenido específicamente social e histórico correspondiente a la sociedad mercantil capitalista.

Entonces, la particular "índole social" del trabajo abstracto consiste en esta dimensión específicamente cualitativa de la teoría del valor: este tipo de trabajo –¡que no existió a lo largo de toda la historia! y por eso no puede ser reducido únicamente a gasto de energía fisiológica...- presupone una multiplicidad de agentes y/o sujetos sociales, que tienen entre sí una relación de ajenidad recíproca. No están vinculados directamente, sino de manera indirecta a través del mercado y de la mediación dineraria (cuando el valor se ha históricamente generalizado hasta su cuarta forma [D]). No hay vínculo directo entre ellos, sino por medio del intercambio. No se comunican de manera directa sino a través de las cosas. Y por eso, ese trabajo abstracto no es individual, sino que es social –del conjunto de la sociedad, de la integración de todos los trabajos individuales..-. De allí que captar la profundidad de esta teoría implica mirar la sociedad en una escala que no es en la que nos movemos diariamente; porque uno se mueve siempre pensando en trabajos particulares.

Cuando Marx formula estas categorías está pensando a nivel social general. Es una mirada macro, como "desde un helicóptero", es decir, desde arriba. Mientras que la mirada de la economía neoclásica es una mirada micro. No pueden elevarse más allá de la inmediatez (del sentido común y de lo observable). Por eso ellos conciben a la sociedad como una sumatoria de individuos. Y epistemológicamente son individualistas metodológicos. "Todo parte del individuo, y el orden de la sociedad no consiste –dirían ellos- más que en que una sumatoria de racionalidades individuales".

La mirada de Marx es una mirada desde otro plano, a nivel macro, como un gran angular que muestra el conjunto. Recordemos que Marx va enhebrando en su discurso lógico, al ir y venir, distintos planos (el del intercambio y la circulación al comienzo –con las [M]-, el de la produción –con el trabajo abstracto que tienen por detrás las [M]-, vuelve al intercambio –con las formas del valor y con el dinero como medio de circulación- y vuelve a la producción –con el proceso laboral y el de valorización, donde se demuestra la explotación y el consumo productivo de la fuerza de trabajo [FT]-). Pero siempre lo hace desde un gran angular.

Entonces el trabajo abstracto como "sustancia" no es el trabajo individual de cada uno, sino del conjunto social. Pero los sujetos de ese conjunto social, como están insertos en relaciones mercantiles, no se comunican directamente, sino a través de las mercancías que intercambian. Entonces, la sociabilidad de ese trabajo global recién aparece en el cambio y no en la producción. Es una sociabilidad indirecta. Esa es la principal característica del trabajo abstracto. Esa es la principal índole "social" del

trabajo. La sociabilidad recién aparece en el intercambio, y no desde el vamos, no desde el inicio, no desde la producción.

¿Por qué aparece en el intercambio? Porque los productores independientes de mercancías, no tienen comunicación entre sí, no planifican qué necesidades sociales hay y cómo las van a resolver. Entonces, si primero sabemos qué necesidades sociales hay, no qué nos da más dinero sino qué necesita la sociedad; y no planificamos cuánto vamos a producir en una rama productiva y cuánto en otra, sino que cada uno calcula cuánto más va a ganar él, dentro de esta racionalidad micro, no le importa si el conjunto social lo necesita o no. Evidentemente, recién va a tomar consciencia de que su trabajo particular era parte del conjunto social, en el intercambio. En el cual algunos se van a hacer millonarios, y otros van a ir a la quiebra. Por eso Marx dice que esto es la máxima expresión de la irracionalidad. Porque se desperdicia trabajo social global. En lugar de planificar cuánto hace falta, y ahí realizarlo, cada uno se guía por maximizar sus ganancias y disminuir sus pérdidas. Entonces, la racionalidad de cada parte implica la irracionalidad del conjunto. Unos ganan y otros pierden. En una rama se produjo demasiado, y entonces se tira parte del producto. No se puede vender. Se desperdicia el trabajo social. Y de otro lado, se produjo demasiado poco. Entonces, el que produjo demasiado, en esta guerra del mercado, primero tiene pérdidas y finalmente va a la quiebra, porque produjo por demás, desperdició trabajo social, la sociedad no reconoce esos productos, entonces perdió. Así que, a nivel individual pierde, pero a nivel social desperdició el trabajo del conjunto. Recordemos que los PIDM [productores independientes de mercancías] no son artesanos sino grandes unidades productivas capitalistas, así que cuando hablamos de "trabajos individuales o particulares" estamos hablando de trabajos al interior de esas firmas, de esas empresas. Y en cambio en la rama que produjo de menos, como hay mucha más necesidad, más demanda que oferta, esos se hicieron ricos, obtuvieron una ganancia extraordinaria (que luego tiende a nivelarse).

El trabajo abstracto es el conjunto del trabajo social, que se socializa de manera indirecta, recién en el intercambio. Cada parte del trabajo abstracto o trabajo "particular" es una alícuota del trabajo del conjunto, pero al no planificar los PIDM recién toman conciencia en el cambio. Es entonces el cambio, el mercado, el que regula la distribución de las diversas alícuotas del trabajo social global entre las diversas ramas productivas. Una distribución "ciega" (a espaldas de los productores directos), coactiva (si no se cumple se va a la quiebra) e irracional (se desperdicia trabajo social ya que no hay control ni planificación) que funciona de manera "automática" porque esas relaciones se han cristalizado y cosificado, han escapado al control de los agentes sociales, son "independientes de su voluntad y de su conciencia".

Volvemos entonces al viejo problema del que ya hablamos pero que ahora se vuelve más claro y más nítido. ¿Por qué la gente le atribuye a los objetos productos de su trabajo, las mercancías, características mágicas? ¿Porque son todos "idiotas" y "tontos"? Entonces, si así fuera, vamos a explicarles, por la educación, y así nos liberamos del fetichismo, como diría la Ilustración –que tanta herencia tiene todavía en el progresismo-. Esta visión ilustrada, iluminista, según la cual con la educación se puede superar todo este mecanismo "automático" e irracional, pues "la gente es ignorante y si se le explica se dará cuenta", tiene un lado "progresista", digamos, en la defensa de la educación, etc. Pero tiene un lado ingenuo también, porque este obstáculo a la comprensión de cómo es este mecanismo de fetichización recreado permanentemente, no depende de que "la gente sea ignorante o no ignorante". Es decir, el obstáculo está en otro plano. Y no se resuelve sólo "explicando" la superación de este mecanismo. Entonces, ¿por qué la gente atribuye a las cosas propiedades mágicas? ¿Por

qué la gente personifica a los objetos, y a la vez cosifica a los demás sujetos? No es porque sea tonta...

Marx dice que eso sucede porque las mercancías cumplen un papel particular. Como los PIDM no se relacionan entre sí, sino tan sólo a través de la mediación de las cosas, a través de las mercancías, del valor, del dinero, del capital, entonces lógicamente, si entre nosotros no nos podemos comunicar sino a través de determinados mecanismos y objetos, les atribuimos a esos mecanismos y a esos objetos características mágicas, como la de comunicarnos a todos nosotros unos con otros.

Por eso, para Marx, el fetichismo no es solamente un problema psicológico. También tiene que ver con la subjetividad. Pero no es sólo un fenómeno de los individuos. Está en la sociedad misma ese mecanismo por el cual la mercancía tiene la capacidad de relacionar entre sí. **He ahí la gran conclusión política revolucionaria de esta teoría**. **Marx está cuestionando duramente al reformismo**. La educación no alcanza. Si no se modifican –mediante una revolución- las condiciones sociales que originan ese tipo de sociabilidad indirecta del trabajo, el fetichismo y la regulación mercantil "automática" no se pueden superar.

¿Dónde está entonces el valor? Se podría decir que el valor está adentro de las mercancías. "¡Pues eso es fetichismo!", diría indignado Marx. Porque en realidad, el valor social global es el conjunto del producto social que se produjo mediante el trabajo abstracto en una sociedad. De la cual, el valor de cada mercancía es una alícuota, es una fracción individual del conjunto del trabajo social.

El trabajo abstracto, en esta dimensión, sería entonces el conjunto del trabajo social global, del cual el trabajo particular de cada una de las unidades productivas es sólo una parte. El problema es que cada agente social recién se da cuenta, o recién toma conciencia de que su trabajo particular es parte del conjunto social en el cambio. O sea, después de producido. A posteriori. Por eso, otra definición sería que el trabajo abstracto es igual a sociabilidad indirecta. Ahí está la clave del fetichismo. Hay fetichismo, los sujetos se transforman en cosas, y las cosas adquieren características de personas, porque la sociabilidad del trabajo es indirecta. No hay planificación ni control racional de las condiciones de vida. Y todo este mecanismo funciona a espaldas de los agentes sociales. Y si nosostros somos uno de los agentes que se tienen que subordinar a esa lógica,...perdimos. O sea, eso funciona como una sanción coactiva. Cada uno de los agentes no es libre de hacer lo que se le antoja. A pesar de la ideología neoliberal hoy de moda, en la realidad el mercado impone y obliga. Es un tirano sin compasión. Cada agente tiene que cumplir esas reglas, si quiere seguir en el juego. Nada más alejado de "la libertad de elegir" (de la que tanto habla Milton Friedman) o de "la sociedad abierta" (que tanto defiende Karl Popper) que esta lógica centrada en la objetividad espectral del valor. Una lógica de hierro que no puede funcionar sin desequilibrios y desproporciones permanentes que sólo se pueden resolver –desde el punto de vista del capital- si se subordina y disciplina cotidianamente a la fuerza de trabajo –su gran antagonista histórico- y a todas las otras subjetividades –potenciales aliados de la fuerza de trabajo- que no son completamente "funcionales" a la reproducción ampliada del capital.

El juego entre los diversos planos del discurso no sólo está presente en el capítulo del valor. También está en el del dinero. Nos parece que eso hay que tenerlo presente, para ver, cuando hablamos del dinero, acerca de qué plano de la realidad estamos hablando. Marx maneja todo el tiempo este pasaje de un plano al otro, de la esencia a la apariencia y de la apariencia de nuevo –en otro plano- a la esencia. La apariencia es el intercambio, es el mercado. Y la esencia sería la producción. Y para él, lo que define este problema es la producción. Por eso, reformar sólo el intercambio, o reformar sólo cómo se distribuye la riqueza...no es realmente viable. Paradójicamente, a

pesar de los consejos "realistas", el reformismo no es viable ni es factible. Nada menos "realista" que el reformismo.

A partir de estas consideraciones que nos sugiere Marx, pensemos políticamente por un momento la consigna de la "Justicia social", entendida como la idea según la cual "la torta está acá y hay que repartirla mejor"..., sería un mero problema de intercambio y de distribución. **Pero Marx dice que el problema no está en cómo se distribuye "la torta", sino en cómo** –es decir en la forma, en la relación social- **se produce la torta**. No alcanza con "repartir mejor". La clave está en la producción, no en la distribución. Lo que hay que cambiar es la relación social desde la base, en su totalidad. Eso es lo único factible. ¡Es una conclusión revolucionaria!..., y aparece nada menos que en un texto que aparentemente lo único que hace –según muchos manuales- es "explicar cómo funciona el equilibrio en la sociedad capitalista" (nada más alejado de Marx que esa explicación funcionalista...).

El problema que Marx identifica y visualiza está entonces en otro plano, un plano que no es inmediatamente accesible. Sólo se accede mediante la ciencia, mediante la crítica de la apariencia fetichista. Por eso Marx expresa en una carta famosa la siguiente pregunta: "Si la esencia coincidiera con la apariencia...pues entonces ¿para qué la ciencia?"(Carta a Ludwig Kugelmann [11/VII/1868]).

Es entonces en el pasaje de un plano al otro donde se ubica el análisis que él hace del dinero, el despliegue de la cuarta forma [D] y sus determinaciones. Por eso, Marx había definido al dinero como un enigma. Sostiene que "el dinero es un enigma" (Tomo I, Vol.I, p.59) y también que "la forma equivalente es un enigma" (Tomo I, Vol.I, p.71). Entonces plantea que todo el destino del despliegue lógico dialéctico de las cuatro formas del valor –desde la [I] que representaría el trueque hasta la forma [IV] o [D], que representaría al cambio generalizado y a la fijación histórico social de una mercancía determinada como equivalente general, o sea al dinero- "está en función de descifrar ese enigma".

Y más adelante, agrega que: "El nombre de una cosa es por entero exterior a la naturaleza de la misma. Nada sé de una persona de la que sé que se llama Jacobus. De igual suerte, en las denominaciones dinerarias –libra, franco, ducado, etc.- se desvanece toda huella de la relación de valor". Porque el dinero, para Marx, retomando a Shakespeare (Tomo I, Vol.I, p.161, nota al pie), es "la puta común del género humano", porque cancela las diferencias cualitativas, y es intercambiable por cualquier cosa. Acá retoma eso, y entonces dice: "Se desvanece toda huella de la relación de valor". En otras palabras: cancela toda diferencia específica, borra las huellas. **El dinero tiene ese "poder", el de borrar las huellas de la historia**. Por eso, como vimos, el fetiche máximo del capitalismo es el capital bajo la forma de capital que devenga interés [D-D'], dinero que incuba dinero y que por lo tanto borra las huellas de su origen, borra las marcas de la historia.

Continuamos entonces con el párrafo: "La confusión en torno al **sentido secreto de estos signos cabalísticos** se vuelve tanto mayor por cuanto las denominaciones dinerarias expresan el valor de las mercancías. Y al propio tiempo, partes alícuotas del peso metálico del patrón dinerario" (Tomo I, Vol.I, p.123). Lo que nosotros subrayaríamos en ese fragmento es la referencia al "sentido secreto de estos signos cabalísticos". Aquí Marx está haciendo referencia a la Cábala, esta doctrina esotérica del judaísmo (que tanto le gustaba a Borges, por otra parte), donde cada uno de los números tiene un significado mágico que expresa otra cosa distinta de sí mismo. Incluso se habla del nombre de Dios. Es una doctrina de tipo mística, que encuentra que detrás de las relaciones matemáticas habría una expresión religiosa. Por eso creemos que Marx

está asociando al dinero con la religión, al carácter esotérico de la religión, como diciendo "acá hay signos cabalísticos" que hay que descifrar.

El párrafo sigue así: "Por otra parte, el valor, a diferencia de los abigarrados cuerpos que pueblan el mundo de las mercancías" [acá, otra vez distingue entre «valor» y «cuerpo», entre valor y materia, entre forma y materia] "tiene que desarrollarse en estas formas de despliegue hasta asumir esa forma que es propia de una cosa y ajena al concepto, pero, también, simplemente social" (Tomo I, Vol.I., p.123). O sea que el valor tiene que desarrollarse hasta llegar a ser dinero.

El valor es entonces una relación social de producción, pero que se despliega y se expresa en el ámbito de la apariencia, del intercambio, en esas cuatro formas (de la [I] a la [D]). Desde la forma simple, que es la [I], a la forma dinero, que es la forma [IV]. Y en la forma [IV] es donde Marx dice que está "el sentido secreto de los signos cabalísticos", en donde él va a plantear, apelando a la teoría del fetichismo, "el carácter enigmático" de la mercancía, "la fantasmagoría" de la mercancía, y la presencia endemoniada de "los jeroglíficos". Todas estas son expresiones semejantes que presuponen una misma imagen, y ahora le agrega "los signos cabalísticos" que refiere a la interpretación de esos signos. Entonces se supone que tanto en el fetichismo de la mercancía como en el fetichismo del dinero, lo que está expresando todo este tipo de referencias de Marx es que el crítico de la economía política se enfrenta frente a un enigma, frente a un signo cabalístico, frente a un jeroglífico que hay que descifrar. ¿Quién lo tiene que descifrar? La crítica de la economía política. Nos parece que es desde ese plano que Marx aborda el dinero, como un valor "mágico" que se volvió autónomo, que se transformó en una cosa, en un fetiche y que encierra un signo a ser interpretado, un enigma del que sólo la crítica de la economía política puede dar cuenta.

Más adelante, en el inicio de uno de los capítulos más jugosos de El Capital, que es el capítulo IV "Transformación del dinero en capital" (donde definirá el concepto de "fuerza de trabajo" como "el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole" (Tomo I, Vol.I., p.203, aunque este concepto ya aparece en Tomo I, Vol.I, p.54), Marx sostiene sobre el dinero que: "Ese producto último de la circulación de mercancías, es **la primera forma de manifestación del capital**" (Tomo I, Vol.I, p.179). Esta síntesis nos brinda la clave del "enigma" y del "jeroglífico". Todo este inmenso trayecto que nos hizo "sufrir" Marx con la complejidad del despliegue lógico dialéctico de las cuatro formas y las diversas determinaciones del dinero, etc., tiene esta función. El dinero es la primera forma de manifestarse, tanto en el plano de la exposición lógica como en el plano de la historia del capitalismo, del capital. Todo lo que nos dice del dinero y todo lo que nos dice de las formas del valor en esas cuatro formas, era para esto...sí...era para entender el capital.

El "capital" es en esta exposición lógico dialéctica la primera totalidad concreta. Un punto de llegada, no un punto de partida. Podría haber comenzado diretamente por allí, pero no, Marx eligió exponer antes todas las mediaciones para llegar como un resultado a la categoría de "capital", que es concreta porque está múltiplemente determinada (porque ya a esta altura de la exposición sabemos qué es la mercancía, qué son el valor de uso y el valor, qué es la magnitud o expresión cuantitativa del valor, cuáles son sus cuatro formas de expresión, cuál es su sustancia como trabajo abstracto, en qué consiste la expresión cuantitativa de este trabajo abstracto como tiempo de trabajo socialmente necesario, porqué el dinero es la expresión equivalente "objetiva" del trabajo social global, y también porqué es medio de circulación, medida de los valores y dinero mundial). Y entonces el "capital", a través de todas estas mediaciones

que lo determinan, es la primera totalidad concreta que aparece en El Capital. "Concreta" en relación con estas categorías anteriores, pero "abstracta" en relación con las categorías de los tomos siguientes.

Entonces, resumiendo, el signo cabalístico, la fantasmagoría, el jeroglífico, el carácter enigmático, etc., el "carácter nebuloso de las comarcas religiosas" –dice en el pasaje del fetichismo-, todo eso está expuesto en función del capital. Porque el capital es, aparentemente, todo eso. Algo mágico, un objeto que se transforma en sujeto y que termina subordinando a la gente. Eso no es "natural". Eso es mágico, hay que descifrarlo. Y entonces nos parece que todo el intento de Marx en El Capital apunta a descifrar ese enigma, a resolver esa incógnita que no tiene un lenguaje directo ni se muestra a los ojos de los agentes sociales y su sentido común como una verdad desnuda sino, por el contrario, como un "jeroglífico" que debe ser traducido y descifrado por el crítico de la economía política. Nos parece entonces que acá está la clave de la película, las pistas del asesino, las incógnitas de la explotación.

En varios pasajes Marx sostiene que todo este "enigma", todo este mecanismo, opera a espaldas de los agentes sociales, y lo hace de manera ciega. Sí, a espaldas. ¿Por qué? Porque en las relaciones de valor todos los productores independientes de mercancías no se conectan entre sí directamente sino a través de las mercancías. Cada uno –cada unidad productiva que puede ser una firma multinacional- trabaja en sus respectivos trabajos privados y recién cuando se conectan, cruzan y comparan esos trabajos establecen un vínculo. Pero mientras tanto no se conectan entre sí, no hay vínculos –excepto cuando una sola firma maneja ella sola como monopolio absoluto toda una rama productiva, pero mientras que existan oligopolios se mantiene esta relación "de espaldas"- entonces estan ajenos entre sí, con una relación mútuamente y recíprocamente excluyente, o sea, "de espaldas", de manera ciega, porque cada uno no sabe qué es lo que está haciendo el de al lado, entonces no se puede planificar. Por eso, la racionalidad de la parte presupone la irracionalidad del conjunto.

Recapitulando, si al comienzo El Capital Marx empezaba por el intercambio, iba inmediatamente a lo que tiene por detrás el intercambio, que es el trabajo abstracto, ahora nos dice cómo se concretiza socialmente, de manera reconocida por todos, el trabajo abstracto. Se concretiza en el dinero. Entonces, el dinero es la expresión material, cosificada, del trabajo abstracto: "esa crisálida que es sólo **concreción material uniforme de trabajo humano indiferenciado**" (Tomo I, Vol.I, p.133). Ese trabajo social global, que era el conjunto de todos los trabajos privados (de los PIDM), se corporifica, se puede medir, en el dinero. Entonces, el dinero expresaría el trabajo social en una sociedad. Por eso es que una moneda, que Marx la caracteriza como la "vestimenta nacional del dinero" –porque cada país tiene una moneda distinta-, expresa el poder del trabajo de ese país. El dólar es diez mil veces más poderoso que la moneda de Bolivia, porque en términos de las relaciones de producción (y de fuerzas...) ese capitalismo es inmensamente más poderoso que el de Bolivia. Y no sólo por eso, porque también interviene la política, el poder militar, etc. Pero en términos de la producción "puramente económica", el poder del dinero expresa el poder social.

Ese poder se cristaliza en el campo de la inmediatez apariencial y reificada como una propiedad "mágica" y "enigmática", como "un jeroglífico social", que correspondería supuestamente a las cosas, o a los representantes simbólicos –los billetes, la tarjeta de crédito- de una cosa. Por eso Marx afirma que: "**Su poder social** [el del individuo], así como su nexo con la sociedad, **lo lleva consigo en el bolsillo**" (Grundrisse, Tomo I, p.84). Por eso Marx sostiene que: "Cada individuo posee **el poder social bajo la forma de una cosa**. Arránquese a la cosa este poder social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas" (Grundrisse, Tomo I, p.85). O sea, el

poder del dinero es el poder de las relaciones de trabajo abstracto. Una determinada formación social va a ser más poderosa con su moneda cuando es más poderosa en el plano de la producción (a pesar de que la economía política actual todo lo plantea en base a "la especulación", al "dinero virtual"..., etc) y eso remite a las relaciones sociales, de producción, de poder y de fuerzas.

Ahora bien, todo el "enigma" de las cuatro formas del valor y de este curioso "objeto" que se trnsforma en "sujeto" –el dinero- está en función de explicar el capital, la categoría concreta. Mencionamos ya todas las determinaciones internas que tiene esta totalidad múltiplemente informada (y por eso "concreta"). Pero nos falta la principal determinación: la fuerza de trabajo, el "otro" del capital que sin embargo está dentro mismo de la relación de capital (como polo contradictorio) y también está en la resistencia contra el capital que excede la relación por fuera.

Entre otras definiciones, Marx sostiene que la fuerza de trabajo es una mercancía. Pero tiene la característica de que es capaz de producir más valor de lo que ella misma vale. Y ahí está la clave de la explotación, lo que se venía indagando (¡por una motivación política!, repetimos por enésima vez...). ¿Y dónde está esa capacidad? En el valor de uso. Por lo tanto, el valor de uso tiene alguna importancia, no es como había aventurado Wagner. Lo que sí, sostiene Rubin y nosotros lo compartimos, ese valor de uso no es el contenido de todo este proceso, es por el contrario el presupuesto necesario, pero no suficiente. La clave no está en el valor de uso. Porque el valor de uso, en última instancia, nos remite al ámbito del "metabolismo" con la naturaleza. A la relación del hombre con la naturaleza. Y como ya analizamos en el capítulo XLVIII [48] del Tomo III –por eso resulta interesante pegarle una vuelta de tuerca a El Capital, eludiendo la pereza de leerlo linealmente porque puede quizás llevar a equívocos que mucho daño le han hecho al marxismo-, el fetichismo de la sociedad burguesa consiste en confundir cosas naturales con relaciones sociales.

Muy bien, el "otro" de Marx no es un "otro lógico" como en Hegel, sino que es otro sujeto –el trabajo, la clase obrera-, y permanentemente el capital está peleando por incorporarlo, por subordinarlo, por subsumirlo, por disciplinarlo, por valorizarlo, por transformar toda actividad humana en trabajo productivo –o sea, que rinda plusvalor y ganancia-. **Y el "otro" del capital, obviamente, pelea por que no, por eso está dentro pero también está fuera de la relación**. Entonces, todo esto no es que se dio una vez y para siempre, como ya aclaramos. Es una pelea permanente. El capital quiere seguir conquistando territorios, no sólo territorios geográficos sino también y principalmente "territorios sociales", que hacen a las relaciones sociales (como bien explica Juan Carlos Marín en su Cuaderno N°8 del CICSO). Conquista por penetrar no sólo en extensión (hacia nuevos territorios) sino también en profundidad (hacia los que todavía no terminó de subordinar completamente). Entonces, estas categorías no están cerradas sino abiertas al conflicto permanente.

De esta manera Marx describe y explica cómo funciona la sociedad mercantil capitalista basada en la explotación de la fuerza de trabajo –la extracción de plusvalor absoluto y relativo, en la subsunción formal y real del trabajo en el capital, en la capitalización de parte de ese plusvalor en los nuevos ciclos y en la reprodución ampliada del capital-. Una explotación que se entabla a partir de relaciones de valor con los trabajadores y entre los mismos capitalistas que mantienen entre sí una relación de mútua ajenidad recíproca aunque todos deban subordinarse de manera coactiva a la disciplina de hierro que impone el mercado –que opera de manera ciega y a espaldas de todos ellos- y que también impone la regulación social por el valor y la mediación dineraria.

Pero ese "funcionamiento económico", contra toda apariencia, no es "automático" ya que el capital necesita ejercer al mismo tiempo relaciones de poder y de fuerzas, intentando subordinar permanentemente a su "otro". Por eso la teoría del valor no describe un mecanismo de relojería, las condiciones de "un equilibrio perfecto y armónico de reproducción social" sino, por el contrario, las condiciones abiertas de la lucha, del conflicto, de las desproporciones, asimetrías y relaciones de poder y de fuerzas que se establecen entre las clases sociales cuando entre ellas existe un antagonismo. En una palabra: cuando hay lucha de clases. El "mecanismo objetivo" sólo puede "funcionar" si y sólo si el capital logra vencer –no sólo en grandes períodos de la historia sino también diariamente- sobre la fuerza de trabajo, sobre su "otro".

Por eso Marx no sólo escribió El Capital para "describir y explicar" –como podría hacer tranquilamente un científico natural que está describiendo y explicando la ley de gravedad y a partir de ella cómo diversos casos empíricos puntuales se subsumen bajo esa norma general de la naturaleza- sino que además redactó este "monumento de la inteligencia humana" (como lo caracterizó el Che) para intervenir en ese proceso. Marx no mira desde afuera este "mecanismo". Lo analiza desde adentro, tomando partido en esa lucha. Todo El Capital es un arma en esa lucha: "el más terrible misil –según las palabras de su autor- que jamás se haya lanzado hasta ahora a la cabeza de los burgueses".

Por lo tanto, la mirada y la pluma de Marx no sólo describen y explican la sociedad basada en el reino del valor. El análisis "frío" –que sin duda expresan muchas de las páginas de El Capital- está motivado en un "corazón caliente", en un rechazo visceral al capitalismo, o, en los términos de Hobsbawm, "en su **odio y desprecio** cada vez mayores hacia la sociedad capitalista". (Introducción a las Formaciones económicas precapitalistas, p.36).

Por eso su rechazo de la mediación mercantil y dineraria no responde únicamente a motivaciones "científicas" limitadas a la crítica de la economía política (el objeto central de El Capital). Su rechazo visceral ya lo había inspirado desde antes, desde muy joven, incluso cuando todavía no había hecho suya la teoría del valor que describía este mecanismo frío e impersonal, ciego e irracional. **Es probable que una de las fuentes originarias de ese rechazo haya sido el romanticismo**, como bien ha señalado Mijaíl Lifshitz en La filosofía del arte en Karl Marx refiriéndose al romanticismo estético del joven Marx (anterior incluso a su adhesión a la dialéctica hegeliana y a los Manuscritos económico-filosóficos de 1844). Romanticismo cuyas fuentes han sido rastreadas en la obra de Marx por Michael Löwy en Revolta e melancolia.

Podemos encontrar estas huellas (muchas veces "olvidadas") en gran parte de sus escritos. En ese sentido, constituye un buen ejemplo la utilización de la clásica oposición romántica en la cual Marx opone los lazos orgánicos de la "comunidad" sustentada en la propiedad común de la tierra al atomismo mecánico de la "sociedad" basada en la mediación fría e impersonal del valor y el dinero (o, al decir de Marx, en "las aguas heladas del cálculo egoísta). Oposición que aparece mentada de manera explícita no sólo en El Capital (Tomo I, Vol.. I, p.95 –nota al pie-) sino también en "Las formas que preceden a la producción capitalista" (Grundrisse, Tomo I, pp.433 y ss.) y en la Contribución a la crítica de la economía política (Contribución..., p.15). Resulta sugerente la mencionada observación de Hobsbawm, para quien ese tipo de oposición y el creciente interés de Marx por el comunalismo primitivo –en tanto ejemplo empírico de una sociedad no basada en la ley del valor ni en la mediación dineraria- estaban sustentados, como ya apuntamos, "en su **odio y desprecio** cada vez mayores hacia la sociedad capitalista".

De igual modo, otro ejemplo por demás significativo, lo constituye aquella otra oposición romántica que construye Marx entre el amor, en tanto vínculo personal no mediado por el cambio mercantil (presente, por ejemplo, en sus poesías juveniles de neta inspiración romántica dedicadas a Jenny von Westphalen, recientemente editadas en español) y el dinero, homologado lisa y llanamente con la prostitución en tanto vínculo frío e impersonal que de manera promiscua "cancela toda diferencia". Esta asimilación del dinero con la prostitución Marx la había tomado de William Shakespeare, de quien cita un larguísimo tramo del Timón de Atenas en sus Manuscritos económico filosóficos de 1844. En ese fragmento después de transcribir ese largo pasaje donde Shakespeare escribía, refiriéndose al dinero: "¡Oh maldito metal / **Vil ramera de los hombres** / Simiente de discordia entre los pueblos!" Marx sentencia que: "**el dinero es la ramera universal**, la alcahueta universal de los hombres y los pueblos" (Manuscritos económico filosóficos de 1844, p.643).

Recordemos que al caracterizar de este modo a la mediación dineraria Marx estaba intentando comenzar nada menos que su **crítica de la economía política** luego de haberse chocado con "el genial esbozo" –según sus propias palabras- de crítica de la economía política de Engels. Por eso, esa perspectiva crítica de la economía política que no abandonará más hasta su muerte no es independiente de su primigenia inspiración romántica (aunque, obviamente, no se agota de ningún modo y bajo ningún aspecto en ella...).

Más tarde, en los borradores de El Capital, Marx vuelve nuevamente –gracias a Shakespeare- a asociar la mediación dineraria con la prostitución. Dirá entonces: "La cambiabilidad de todos los productos, actividades y relaciones por un tercer elemento, por algo que sea una cosa que pueda a su vez **ser cambiada indistintamente** por todo, es decir, **el desarrollo de los valores de cambio** (y de las relaciones monetarias) se identifica con la venalidad y la corrupción generales. **La prostitución general** se presenta como una fase necesaria del carácter social de las disposiciones, capacidades, habilidades y actividades personales. En términos más corteses se dice: la relación universal de utilidad y de utilizabilidad. **La equiparación de lo heterogéneo: así, magníficamente, caracteriza Shakespeare la naturaleza del dinero**" (Grundrisse, Tomo I, 90).

Cuando Marx recurría a esta noción clásica del romanticismo que homologa al dinero con "la puta general del género humano" no estaba haciendo poesía, como durante su noviazgo juvenil con Jenny. Lo que estaba haciendo, ya en plena madurez y abocado en forma completa a la crítica de la economía política, era intentar repensar la naturaleza fría, implacable e impersonal que asume el lazo social entre los propietarios y productores de mercancías (ajenos recíprocamente entre sí) cuando ese lazo está mediado por relaciones de valor y de dinero, en una palabra, por el mercado. Quizás por eso mismo Marx caracteriza en El Capital al valor como un "ciudadano del mundo" (Tomo I, Vol.I, p.78), es decir, como un tipo de relación social que no mantiene una ligazón especial con ninguna mercancía en particular. En ese sentido el valor cancela –como también lo hace el dinero, aunque en forma aún más desplegada- toda diferencia específica. Por eso es lo opuesto del amor, de allí que sea caracterizado como "la ramera universal".

Pero si la fuente de la crítica y el cuestionamiento de Marx a las relaciones sociales cristalizadas y cosificadas en esta "objetividad espectral" (el valor) que al generalizarse históricamente se convierte en una "ramera universal" (el dinero), no provino únicamente de la economía política, el remedio visualizado por Marx para acabar con ese reino monetario y mercantil tampoco está circunscripto a la "economía

pura". La superación de la "objetividad espectral" y del mercado sólo puede provenir de la política, de las relaciones de poder y de fuerzas, en una palabra, de la lucha de clases.

También en ese rubro encontramos huellas del romanticismo, a pesar de todo el "antiutopismo" que tiñó el discurso político de Marx y Engels a lo largo de sus vidas. Quien más resaltó esa dimensión romántica fue alguien insospechado de "utopismo": Lenin (quien, en todo caso, siempre fue criticado –injustamente- por su "maquiavelismo", su "instrumentalismo", etc.,etc.,etc.).

Comentando la traducción al ruso y la publicación de las Cartas a Kugelman, Lenin analizó y resaltó el sentido histórico y político con que Marx defendió la heroica lucha revolucionaria de la Comuna de París, sin duda uno de los intentos más arriesgados del siglo XIX por acabar con la objetividad espectral del valor, del dinero, del mercado y del capital.

Allí, luego de plantear que: "Marx analiza aquí, de un modo breve, sencillo y muy claro, precisamente aquellas objeciones contra su teoría del valor que, con la mayor naturalidad, surgen en la mente de los lectores de El Capital poco preparados y que, por lo mismo, son recogidos con gran celo por los mediocres representantes de la «ciencia económica» burguesa", Lenin agregó que en esas cartas emergía al primer plano el revolucionario que había en Marx. Celebrando "el verdadero entusiasmo" con que Marx alentaba a los insurrectos de París en esa oportunidad Lenin señaló que: "Esto es lo que debían aprender de Marx los intelectuales marxistas rusos [sí, leyó bien, Lenin dice acá «rusos», no «argentinos».N.K.], relajados por los efectos del escepticismo y atontados por la pedantería, **propensos a los discursos de arrepentimiento y que se cansan rápidamente de la revolución** y sueñan, como si fuera una fiesta, con el entierro de la revolución para sustituirla por la prosa constitucional".

Más adelante el dirigente bolchevique agregaba: "Tendrían que aprender del jefe y teórico de los proletarios [es decir Marx, N.K.] a **tener fe en la revolución**" a "**mantener firme el espíritu** sin llegar a los lloriqueos pusilánimes ante los reveses temporales de la revolución. ¡Los pedantes del marxismo piensan que todo esto no es sino **charla ética, romanticismo, falta de noción realista**!".

Después de resaltar y subrayar una y otra vez contra los "marxistas pacifistas" el modo cómo Marx defiende en esas cartas "las tendencias motinescas, utopistas" "**el romanticismo**", "los delirios revolucionarios" y se muestra dispuesto a "asaltar los cielos" Lenin concluye diciendo: "¡Oh cómo se habrían mofado entonces de Marx nuestros actuales sabios «realistas» de entre los marxistas que en 1906-1907 [es decir después de la derrota de la revolución de 1905, N.K.] se mofan en Rusia del **romanticismo revolucionario**!" ("Introducción" a las Cartas a Kugelman, p.291-299).

Creemos no equivocarnos al pensar que esta emocionada evaluación de Lenin (sin duda alguien insospechado de falta de "realismo") sobre la correspondencia de Marx da justo en el clavo al vincular estrechamente el análisis del valor presente en El Capital con la política revolucionaria de Marx. Subrayando ese nexo inescindible, nos negamos con Lenin a separar, por un lado, a un supuesto "Marx economista", "frío" y "objetivo" y, por el otro, a un supuesto "político romántico", enemigo a muerte del capitalismo.¡Son la misma persona! ¡Es el mismo Marx!

Si el comunismo es entonces para Marx un "fantasma" (El Manifiesto Comunista) y la revolución un "viejo topo" que va horadando por lo bajo (El 18 brumario de Luis Bonaparte), el valor constituye para nuestro autor una "objetividad espectral", el dinero una "ramera universal" y el capital un "vampiro sediento de sangre humana"(El Capital). En su vida, en su teoría y en su práctica, Marx jamás separó ni escindió su análisis teórico "frío" del capitalismo, de su odio político encendido contra ese vampiro, esa ramera y ese espectro. Un odio que seguramente corrió parejo en las

circunstancias históricas que le tocó vivir con su apuesta vital por el fantasma y el topo subterráneo.

En nuestra época se nos plantea una opción vital análoga a la que él experimentó cuando escribió El Capital. No se puede hoy hacer "ciencia" ni ejercer la investigación teórica sin tomar partido y sin intervenir en política. Por lo menos en una política antisistema. No tiene sentido buscar explicaciones acerca del capitalismo si no es para intervenir –dentro de las posibilidades de cada uno- en su contra.

Por eso, que la revolución deje de ser hoy y en los próximos años ese fantasma siempre amenazante y ese topo siempre subterráneo, que se corporice de una vez por todas y que salga, por fin, a la superficie concretando su amenaza contra nuestros enemigos de siempre, depende de nosotros.

Desde esa perspectiva intentamos leer El Capital en este seminario y en este libro. No como un texto funcionalista que nos explica mansamente "¿cómo funciona el capitalismo?" (con o sin nuestra intervención, da lo mismo) sino como un texto afiebrado que nos interpela, que nos reclama, que no nos deja dormir tranquilos. Por eso este texto está "maldito y embrujado". Por eso lo prohibieron los militares. Por eso, después de estudiar El Capital, no podemos terminar este libro sin preguntarte/nos: ¿Qué vas a hacer con tu vida? ¿Cuál va a ser concretamente tu aporte a la revolución argentina, a la revolución latinoamericana, a la revolución mundial?

Breve cronología de las obras de Marx
-sólo se incluyen algunos de sus trabajos más significativos-

1818:
-5 de mayo: Nace Carlos Marx en Tréveris (Alemania)
1836:
-Poesías a Jenny von Westphalen
1837:
-Desde abril realiza un estudio detenido de la filosofía de Hegel
-Carta al padre
1839:
-Comienza la elaboración de su tesis doctoral sobre La diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro
1842:
-Artículos políticos en los *Anales Alemanes* y en la *Gaceta Renana*
-En noviembre: Primer encuentro con Federico Engels
1843:
-Crítica de la «Filosofía del derecho» de Hegel [lo comienza en 1842, se publica póstumamente en 1927].
-La cuestión judía.
-Introducción a la Crítica de la «Filosofía del derecho» de Hegel
1844:
-Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)
-Manuscritos económico filosóficos de 1844 [se publican póstumamente en 1932]
-Agosto: comienza la amistad y colaboración con Engels.
1845:
-La sagrada familia
-Tesis sobre Feuerbach
1846:
-La Ideología Alemana [comenzada en septiembre de 1845, se publica póstumamente en 1932].
-Promueve la fundación del Comité de Correspondencia Comunista
1847:
-Miseria de la filosofía
1848:
-El Manifiesto Comunista
-Dirige *La Nueva Gaceta Renana*
1850:
-Las luchas de clases en Francia
-Promueve la reorganización de la Liga de los Comunistas
1851:
-Comienza el trabajo de corresponsal (hasta 1862) del *New York Daily Tribune*
1852:
-El 18 Brumario de Luis Bonaparte
1857:
-Comienza la elaboración de los Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858 [Grundrisse], primeros borradores de El Capital
1858:

-Releé la Ciencia de la Lógica de Hegel
1859
-Contribución a la crítica de la economía política
1861-1863:
-Continúa investigando sobre la crítica de la economía política y escribiendo borradores que continúan las indagaciones de los Grundrisse y de la Contribución a la crítica de la economía política incluyendo cuadernos sobre la tecnología [muchos están aún inéditos en español]
1862:
-Escribe el borrador de Teorías sobre la plusvalía [Tomo IV de El Capital]
1863-1865:
-Escribe la primera versión de los tres Tomos de El Capital
1864:
-Se funda la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT)
1866:
-Redacta la versión definitiva del Tomo I de El Capital [publicado en 1867]
1867-1868:
-Trabaja con interrupciones –debido a enfermedades- en los Tomos II y III de El Capital
1870:
-Comienza a estudiar la "cuestión Rusia"
1871:
- La guerra civil en Francia
1873:
-Segunda edición –revisada y corregida- del Tomo I de El Capital [la que toma como base el traductor Pedro Scarón en la edición de Siglo XXI]
1875
-Crítica del programa de Gotha
1877
-Carta a la redacción de *Los Anales de la patria* sobre Rusia y El Capital
1880
-Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner
1881
-Carta a Vera Zasulich
1883
-14 de marzo: muere en Londres Carlos Marx
1885
-Engels publica el Tomo II de El Capital
1894
-Engels publica el Tomo III de El capital
1895
-Muere Federico Engels

Guías de lectura

(Preguntas para trabajar
en equipos y grupos de lectura)

* A partir de la lectura de los prólogos [5/VII/1867 y 18/III/1872] y epílogos [24/I/1873 y 28/IV/1875] a El Capital; del prefacio [1859] a la Contribución a la crítica de la economía política; de la introducción a los Grundrisse [1857] y de los siguientes fragmentos:

[Regla del significado]

"El supuesto que la fundamenta es el de que **existen enunciados elementales** en el sentido de que, si son verdaderos, corresponden a **hechos absolutamente simples**. Puede ser que el lenguaje que empleamos efectivamente no disponga de los medios para expresar estos enunciados, pero esos enunciados elementales a pesar de que la base permanezca oculta, **sólo son significativos** en cuanto que dicen lo que se diría afirmando ciertos enunciados elementales y negando otros, esto es, sólo en cuanto que dan una imagen, verdadera o falsa, **de los hechos atómicos primarios**".

A.J.Ayer: "Introducción". En AA.VV.: El positivismo lógico, p.17.

"Hemos establecido con anterioridad que **el sentido** de una porposición descansa en **el método de verificación**. Una proposición afirma solamente todo lo que resulta verificable con respecto a ella. Por eso una proposición, cuando dice algo sólo puede enunciar **un hecho empírico**. **Algo que estuviera en principio más allá de lo experimentable no podría ser dicho, ni pensado ni planteado**".

Rudolf Carnap: "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje". En AA.VV.: El positivismo lógico. p.82.

"La filosofía que me parece más verdadera podría llamarse «realismo analítico». Es una filosofía realista, pues sostiene que hay existentes no mentales y que las relaciones cognoscitivas son relaciones externas, que establecen un vínculo directo entre el sujeto y un objeto que puede ser no mental. **Es analítica, pues sostiene que la existencia de lo complejo depende de la existencia de lo simple, no a la inversa**, y que un constituyente de un complejo es, como constituyente, **absolutamente idéntico a lo que él es en sí mismo cuando sus relaciones no se toman en consideración**. Esta filosofía es pues una filosofía atomística [...] La filosofía por la que abogo es, en segundo lugar, **analítica pues sostiene que es necesario buscar los elementos simples de los que se compone lo complejo, y que las cosas complejas presuponen las cosas simples, mientras que las cosas simples no presuponen las cosas complejas**. Muchos filósofos dicen que un constituyente de un complejo como tal, no es exactamente lo mismo que lo que él es en sí, sino que se modifica al devenir constituyente. Esto me parece descansar en una confusión entre la identidad práctica de las cosas y de las personas de la vida cotidiana y la identidad lógica [...] Se ve así que esta filosofía es un atomismo lógico. **Cada entidad simple es un átomo**. No hace falta suponer que los átomos deben persistir a través del tiempo, o que deben ocupar puntos del espacio: se trata de átomos puramente lógicos [...] **las contradicciones no son sino errores**, y para resolverlos no se necesita más que la paciencia y el genio del **análisis**".

Bertrand Russell: "El realismo analítico". En B.Russell: Análisis filosófico. p.65,67 y 73-74.

“Si comenzara pues por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría **analíticamente** a **conceptos cada vez más simples**; de lo concreto representado llegaría cada vez más a abstracciones más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples”.

Karl Marx: “El método de la economía política”. (En K.Marx: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858 [Grundrisse]. Tomo I. p.21, También en K. Marx: Textos metodológicos. p.50).

1) Ensayar una descripción mínima de la perspectiva metodológica que guía a la corriente positivista
2) Intentar explicar porqué Marx elige no utilizar este método en El Capital

* A partir de lo discutido en clase:

3) ¿Qué es lo “concreto”? ¿Qué significa “abstracto”?
4) ¿La mercancía es abstracta o es concreta?
5) ¿El capital es abstracto o es concreto?
6) ¿Qué es la “totalidad concreta”?
7) ¿Qué diferencia habría entre el “concreto real” y el “concreto pensado”? ¿Desde qué perspectiva Marx hace esta distinción de tal modo que la misma no lo lleve a recaer en el dualismo?
8) ¿El mundo “ruidoso y visible de las apariencias” del que nos habla Marx cuando se refiere a la circulación, es abstracto o es concreto? ¿Por qué?
9) Tratar de discutir en grupo qué valoración otorga el positivismo a la categoría de “totalidad”, cuál es su papel en el posmodernismo y comparar con el lugar que ocupa en el método dialéctico marxista.
10) ¿Qué papel juega el “análisis” en el método marxiano?
11) ¿Y la “síntesis”? (Precauciones en torno a la utilización de la síntesis entendida como simple “reunión de elementos opuestos externos no contradictorios”)
12) ¿Qué son las categorías?
13) ¿Qué significa que “todas las categorías expresan una relación social”? ¿Qué implicancia lógica conlleva esta afirmación?
14) ¿Qué problema lógico presupone entonces atribuir a Marx una metafísica centrada en LA MATERIA?
15) ¿Cuál es la principal diferencia entre el “modo de exposición” y el “modo de investigación”?
16) ¿Qué relación mantienen la historia y la lógica en el método dialéctico de Marx? ¿Y en Hegel?
17) ¿Por dónde comienza el “modo de exposición” en El capital? ¿Ese comienzo es histórico o es lógico?
18) ¿Qué significa “invertir la dialéctica”? ¿Pasar de “LA IDEA” a “LA MATERIA”?
19) Cuando Marx dice, en el epílogo a la segunda edición de El Capital (Londres, 24/I/1873), que “[a la dialéctica] nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria”: ¿qué entiende por “crítica”?

Guía de lectura

* A partir de la lectura de los siguientes fragmentos:

"El hombre, que en la fantástica realidad del cielo, donde buscaba un superhombre, sólo ha encontrado el reflejo de sí mismo, no se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la apariencia de sí mismo, el no hombre donde lo que busca y debe buscar necesariamente es su verdadera realidad.

El fundamento de toda crítica irreligiosa es que el hombre hace la religión y no la religión al hombre".

K. Marx: "Introducción" a la Crítica de la «Filosofía del derecho» de Hegel [redactado a fines de 1843, principios de 1844]. (En K. Marx: Escritos de juventud. Tomo I. p.491).

"Y así como analizando el concepto del **trabajo enajenado** obtenemos el concepto de la propiedad privada, con ayuda de estos dos factores podemos desarrollar todas las categorías de la economía política".

K.Marx: Manuscritos económico filosóficos de 1844 (En K. Marx: Escritos de juventud. Tomo I, p.604).

"El **trabajo enajenado** invierte la relación, haciendo que el hombre, precisamente porque es un ser consciente convierta su actividad vital, **su esencia**, simplemente en un medio para su existencia".

K.Marx: Manuscritos económico filosóficos de 1844. (En K. Marx: Escritos de juventud. Tomo I, p.p.600).

"La necesidad del cambio y la transformación del producto en puro valor de cambio avanzan en la misma medida que la división del trabajo, es decir, avanzan con **el carácter social de la producción**. Pero en la misma medida en que éste último crece, crece el **poder del dinero**, o sea la relación de cambio se fija como un poder externo a los productores e independiente de ellos. Lo que originariamente se presentaba como medio para promover la producción, se convierte en una relación extraña a los productores".

En K.Marx: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858 [Grundrisse]. Tomo I.p.71.

"Por el contrario la forma mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones, propias de cosas que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es sólo la relación social determinada entre aquellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debemos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que **es inseparable de la producción mercantil**. Este carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en **la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías".**

K. Marx: El Capital. Tomo I, Vol. I, p.89.

"La figura de las condiciones de trabajo, **enajenada** al trabajo, **autonomizada** frente a él y por lo tanto transformada [...], esa figura **perteneciente a determinado período de la historia** coincide por ende, con la existencia y la función de los medios producidos de producción y de la tierra en el proceso de producción en general".

K. Marx: El Capital. Tomo III, Vol. VIII, p.1.049.

1) ¿Qué significa para Marx "alienación"? ¿Por qué?
2) Tratar de describir (mínimamente) en su obra el desplazamiento que sufre la problemática de la alienación y el fetichismo entre 1844 y 1867.
3) Discutir la ampliación y transformación conceptual que esto implica.
4) ¿Cuál es la doble inversión que provoca el fetichismo?
5) ¿Es compatible la teoría del fetichismo con la postulación de una "esencia humana"?
6) Si para Marx: "Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas [...] Es por medio de este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales". [K. Marx: El Capital. Tomo I, Vol.I, p.88] y, a su vez comienza su libro planteando que: "La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un «enorme cúmulo de mercancías», y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza". [K. Marx: El Capital. Tomo I, Vol.I, p.43], entonces: ¿qué relación mantiene la teoría del fetichismo en la que se apoya el primer fragmento aquí citado con el comienzo de la exposición lógica de El Capital?

* A partir de la lectura de los siguientes fragmentos, comparar, discutir y ensayar hipótesis acerca del distinto abordaje que Marx realiza de la transparencia y opacidad de las relaciones sociales capitalistas en 1848 y en 1867: ¿qué consecuencias se pueden inferir acerca del tratamiento marxiano de la Modernidad capitalista?

"La burguesía **ha despojado de su aureola** a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto [...] La burguesía **ha desgarrado el velo** de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares y las redujo a simples relaciones de dinero. La burguesía **ha revelado** que la brutal manifestación de fuerza de la Edad Media, tan admirada por la reacción, tenía su complemento natural en la más relajada holgazanería".

K.Marx: El Manifiesto Comunista .p.36

"Trasladémonos de la **radiante** ínsula de Robinson [Crusoe] a la **tenebrosa** Edad Media europea. [...] La prestación personal servil se mide por el tiempo, tal cual se hace con el trabajo que produce mercancías, **pero ningún siervo ignora** que se trata de fuerza de trabajo personal[...] El diezmo que le entrega al cura es más **diáfano** que la bendición del clérigo [...] El caso es que las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y **no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre cosas**, entre los productos del trabajo".

K. Marx: El Capital. Tomo I, Vol. I, p.95.

1) ¿Hubo valor y dinero antes del capitalismo?
2) ¿Qué existió primero: el capital o el capitalismo? ¿Por qué?
3) Según Marx: “En el curso de nuestra investigación nos encontraremos con que tanto el **capital comercial** como el **capital que rinde interés** son formas **derivadas**, y a la vez veremos cuáles son las razones de que, **históricamente**, aparezcan con **anterioridad** a la moderna **forma básica** del capital” [K. Marx: El Capital. Tomo I, Vol. I, p.201 (todos estos subrayados son de Marx)]. ¿Cuáles son entonces las razones de semejante inversión entre el desarrollo histórico y la exposición lógica?
4) Tomando en cuenta que para Marx: “Lo que necesita explicación, o es resultado de un proceso histórico, no es la **unidad** del hombre viviente y actuante, [[por un lado,]] con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza, [[por el otro,]] y, por lo tanto, su apropiación de la naturaleza, sino la **separación** entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital [subrayados de Marx]”. [K.Marx: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858 [Grundrisse]. Tomo I.p.449]: ¿por qué esa explicación aparece recién al final de la exposición lógica del primer tomo de El Capital y no al comienzo?
5) Según el pasaje de los Grundrisse titulado “Formas que preceden a la producción capitalista”, ¿qué entiende Marx por el concepto de “propiedad”?
6) Según el mismo pasaje, ¿qué entiende por “cuerpo inorgánico” del hombre?
7) Si existieron y existen mercancías tanto en el modo de producción capitalista (MPC) como en las sociedades precapitalistas, entonces...¿cuál es la diferencia central entre estos tipos de sociedades?
8) ¿Cuáles serían las condiciones imprescindibles para poder caracterizar a una relación social como “capital” y cuál es su diferencia con una relación esclavista o servil?
9) ¿El mero intercambio de dinero [D] por capacidad de trabajar implica que ese (D) se ha transformado en capital [K]?
10) ¿Cuáles serían los principales presupuestos históricos para que aparezca en la modernidad occidental el “trabajador libre”?
11) Según Marx ¿sería posible explicar el surgimiento de la sociedad moderna a partir de un contrato voluntario entre ciudadanos libres e iguales? ¿Por qué?
12) ¿Qué es “la paz” para Marx? ¿La “paz” es lo “normal” en el modo de producción capitalista ya constituido? ¿Cuál es el lugar de la violencia en la historia? ¿Qué lugar ocupó la guerra en las entidades comunitarias precapitalistas estudiadas en los Grundrisse (asiática, antigua y germánica)?
13) ¿Qué lugar específico ocupó la conquista de América en la acumulación capitalista europea?

Guía de lectura

* A partir de estos fragmentos:

Señalaba Engels en su primer trabajo sobre la economía política: "Y es que **el valor abstracto y su determinación por el costo de producción** no son, en efecto, más que abstracciones, y **abstracciones absurdas** [...] El valor es la proporción entre el costo de producción y la utilidad" [F.Engels: Esbozo de crítica de la economía política (diciembre de 1843-enero de 1844). En F.Engels: Escritos de juventud. p.167].

A su vez Marx apuntaba, en sus Notas de lectura de 1844: "**Valor**: la relación en que están los costos de producción con respecto a la utilidad". También allí Marx señalaba que: "Ricardo dice (p.111 [referencia a David Ricardo: Los principios de la economía política y del impuesto]) que al hablar del «**valor de cambio**» se refiere siempre al «precio natural» y que piensa dejar de lado los accidentes de la competencia, a los que llama «cierta cosa momentánea o accidental». Para dar más cohesión y precisión a sus leyes, la economía política tiene que suponer la realidad como accidental y **la abstracción** como real". Más adelante, en las mismas notas de lectura, agregaba: "Al hablar de la compensación mutua del valor del dinero y el valor de los metales preciosos, y al presentar **los costos de producción como único factor en la determinación del valor** Mill –como en general toda la escuela de Ricardo- **comete el error de formular la ley abstracta**, sin mencionar el cambio o la abolición constante de esta ley, que es precisamente lo que le permite existir [...] es decir, que **valor y costos de producción no se encuentran en una relación necesaria** [...] De este movimiento real del cual **la ley no es más que un momento abstracto, casual y unilateral**, los economistas modernos hacen algo accidental, inesencial" [K.Marx: Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844). p.103, 112 y 125].

1) Comparando esos diversos fragmentos juveniles con la formulación de la teoría del valor que se encuentra en El Capital ¿Cómo se podría caracterizar –sintéticamente- la curva de variación ideológica recorrida por Marx (y por Engels) en torno a la teoría del valor?

* A partir de la lectura de todos estos fragmentos:

Según Adam Smith: "**El valor** de una mercancía cualquiera, para la persona que la posee y no se propone usarla o consumirla por sí misma, sino cambiarla por otras mercancías, **es igual a la cantidad** de trabajo que le permite comprar, o de la cual le permite disponer" [Adam Smith: La riqueza de las naciones [1776]. Capítulo V. (En Smith, Ricardo, Quesnay: La economía política clásica. p.31)].

Según David Ricardo: "**El valor** de una cosa, **o sea, la cantidad** de cualquier otra cosa por la cual podrá cambiarse, depende de la cantidad relativa de trabajo que se necesita para su producción y no de la mayor o menor retribución que se pague por ese trabajo" [David Ricardo: Principios de economía política y tributación. [1817],p.27]

Según Hegel: "Puesto que en el contrato real cada uno de los contratantes conserva la misma propiedad con la que entró y de la cual a su vez se desprendió, **lo que permanece idéntico** se diferencia, en cuanto propiedad existente en sí en el contrato, de las cosas exteriores que en la permuta cambian de propietario. **Esto es el**

valor, en el que los objetos del contrato son entre sí **iguales no obstante todas las diferencias cualitativas** exteriores de las cosas, es lo universal en ellas" [G.W.F.Hegel: Filosofía del derecho [1821] p.115].

También Hegel planteaba: "Pero **lo universal y lo objetivo del trabajo residen en la abstracción** que provoca la especificación de los medios y las necesidades, y que especifica también, a la vez, la producción y genera la división del trabajo. El trabajo del individuo se torna así más simple a través de la división y mayor la habilidad en su **trabajo abstracto**, así como mayor **la cantidad** de su producción" [G.W.F.Hegel: Filosofía del derecho [1821] p.195].

Por su parte Marx, comentando La filosofía de la miseria de Proudhon, le escribe a Annenkov en 1846 que: "[Proudhon] No ha percibido que **las categorías económicas** son sólo las expresiones abstractas de estas relaciones reales y únicamente conservan su validez mientras existan estas relaciones. Cae, pues, en **el error de los economistas burgueses que consideran a estas categorías económicas como leyes eternas y no como leyes históricas que sólo son leyes para cierto desarrollo histórico**, para un desarrollo determinado de las fuerzas productivas. Por consiguiente, en lugar de considerar las categorías político-económicas como expresiones abstractas de las relaciones sociales reales, transitorias, históricas, el señor Proudhon sólo ve las relaciones reales, gracias a una transposición mística, como corporizaciones de esas abstracciones" [Carta de K.Marx a P.V.Annenkov [28/XII/1846]. En K.Marx y F.Engels: Correspondencia. p.19].

También Marx, en el primer tomo de El Capital, señalaba que: "Una de las **fallas fundamentales de la economía política clásica** es que **nunca logró desentrañar**, partiendo del análisis de la mercancía y más específicamente del valor de la misma, **la forma del valor**, la forma misma que hace de él un valor de cambio. Precisamente en el caso de sus mejores expositores, como Adam Smith y Ricardo, **trata la forma de valor como cosa** completamente indiferente, o incluso exterior a la naturaleza de la mercancía. Ello no sólo se debe a que **el análisis centrado en la magnitud del valor absorba por entero su atención**. Obedece a una razón más profunda. La forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general, del modo de producción burgués, que de tal manera queda caracterizado como tipo particular de producción social y con esto, a la vez, como **algo histórico**. Si nos confundimos y la tomamos por **la forma natural eterna** de la producción social, pasaremos también por alto, necesariamente, **lo que hay de específico en la forma de valor**, y por tanto en la forma de la **mercancía**, desarrollada luego en la **forma de dinero**, la de **capital**, etc." [K. Marx: El Capital. Tomo I, Vol. I, p.98-99].

Refiriéndose nuevamente a Ricardo, Marx planteaba en el tomo IV de El Capital [las Teorías sobre la plusvalía] que: "Pero esta falsa concepción del dinero en Ricardo se basa en que éste se fija solamente en **la determinación cuantitativa** del valor de cambio, o sea, en [el hecho de] que equivale a determinadas cantidades de tiempo de trabajo, pero pierde de vista la determinación **cualitativa**, según la cual el trabajo individual sólo puede manifestarse como trabajo **general abstracto**, **social**, mediante su enajenación (***alienation***)" [todos estos subrayados son de Marx], a lo que más adelante agregaba, como nota al pie, que: "(El que Ricardo [considera] el dinero simplemente como medio de circulación es lo mismo [que hace cuando considera] el valor de cambio simplemente como forma transitoria, como algo meramente formal en la producción burguesa y

capitalista, razón por la **cual no ve en ésta un modo de producción específicamente determinado** sino la producción por autonomasia)" [K.Marx: Teorías sobre la plusvalía. Tomo IV de El Capital. (En K.Marx y F.Engels: Obras fundamentales. Tomo 13, Vol. III. p.464].

2) ¿Cuál es la dirección principal hacia donde se dirige la crítica metodológica de Marx a la economía política clásica y su teoría del valor (incluida en esta crítica la lectura de Smith y Ricardo que intenta Hegel)?
3) ¿Qué relación podría establecerse, según la crítica de Marx, entre **el abordaje puramente cuantitativo** tanto del trabajo abstracto como del valor y **la falta de historicidad** de las categorías económicas?
4) ¿Qué significa que –en la formulación madura de El Capital- el valor es "una relación social de producción"?
5) ¿Marx comienza El Capital por el valor? ¿Por qué?
6) ¿Es el valor un concepto? ¿Una cosa? ¿Una esencia? ¿Una apariencia? ¿Por qué?
7) ¿La mercancía es objeto o es sujeto?
8) ¿El valor es objeto o es sujeto?
9) ¿El valor se ve en la vida cotidiana?
10) Si en la vida cotidiana las mercancías se compran y venden según sus precios, ¿por qué Marx no empieza El Capital por los precios y éstos recién aparecen -según la exposición lógica- en el capítulo III del primer tomo de esta obra y, más tarde, en el tomo III?
11) ¿De qué nos está hablando el primer capítulo de El Capital? ¿De qué tipo de sociedad se trata? ¿Una sociedad mercantil simple o una sociedad capitalista desarrollada? ¿Por qué?
12) ¿Qué representaría cada uno de los "propietarios independientes –entre sí- de mercancías" del capítulo primero?
13) ¿Qué lugar ocupa el Estado (capitalista) en el capítulo primero? ¿Y las clases sociales? ¿Por qué?
14) ¿El valor está inserto en las cosas mismas o fuera de ellas?
15) ¿Qué importancia tiene para la teoría marxiana del valor la diferencia que Marx establece entre "la utilidad de las cosas para las necesidades inmediatas y su utilidad con vistas al intercambio" [K. Marx: El Capital. Tomo I, Vol. I, p.108]?
16) ¿Cuál es la primera contradicción que puede advertirse en la lectura del capítulo primero? ¿Por qué está al comienzo?

* Según el primer plan de redacción de El Capital de 1857-1858 que figura en los Grundrisse, la investigación de Marx culminaba en "El mercado mundial y las crisis" [K.Marx: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858 [Grundrisse]. Tomo I.p.29-30. También puede consultarse en idéntico sentido el primer párrafo del prólogo de 1859 a la Contribución a la crítica de la economía política y la carta de Marx a Lasalle [del 22/II/1858]. Por otra parte, en El Capital, Marx señala que: "En **la crisis**, **la antítesis** entre la mercancía y su figura de valor, o sea el dinero, se exacerba convirtiéndose en **contradicción absoluta**" [K. Marx: El Capital. Tomo I, Vol. I, p.169], así como también: "Si la autonomización externa de aspectos que en lo interno no son autónomos, y no lo son porque se complementan uno al otro, se prolonga hasta cierto punto, **la unidad interna se abre paso violentamente**, se impone **por medio de una crisis**" [K. Marx: El Capital. Tomo I, Vol. I, p.138]. Entonces:

17) ¿qué relación podría establecerse entre las contradicciones lógico-históricas analizadas en el primer capítulo de El Capital y el objetivo científico final (la

totalidad concreta) hacia donde apuntaba –en el plano de la teoría- su plan de investigación?

18) ¿Por qué el trabajo humano genera valor?

Guía de lectura

* A partir de la lectura de los siguientes fragmentos:

En El Capital Marx plantea que: "He sido el primero en exponer críticamente esa naturaleza bifacética del trabajo contenido en la mercancía. Como este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política hemos de dilucidarlo aquí con más detenimiento" [K. Marx: El Capital. Tomo I, Vol. I, p.51].

También en su correspondencia señalaba que: "Los mejores puntos de mi libro son: 1) El doble carácter del trabajo, según que sea expresado en valor de uso o en valor de cambio (toda la comprensión de los hechos depende de esto, se subraya de inmediato en el primer capítulo); 2) El tratamiento de la plusvalía independientemente de sus formas particulares, beneficio, interés, renta del suelo, etc." [Carta de Marx a Engels [24/VIII/1867] En K.Marx y F.Engels: Correspondencia.p.191], formulación que se repite en: "Es extraño que el tipo [Karl Eugen Dühring] no se dé cuenta de los tres elementos fundamentales nuevos del libro: 1) Que en contraste con todos los sistemas anteriores de economía política, que empiezan tratando como ya dados los fragmentos particulares de plusvalía con sus formas fijas de renta, beneficio e interés , yo empiezo por tratar la forma general de la plusvalía, en la cual se hallan todavía sin diferenciación todos esos elementos (como si dijéramos en solución). 2) Que, sin excepción, los economistas no han advertido un simple punto: que si la mercancía tiene un doble carácter –valor de uso y valor de cambio-, entonces **el trabajo encarnado en la mercancía también debe tener un doble carácter** [...] **Este es, en efecto, todo el secreto de la concepción crítica**". [Carta de Marx a Engels [8/I/1868]. En K.Marx y F.Engels: Correspondencia. p.195].

A su vez en El Capital Marx señala que: "Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías" (Tomo I, Vol.I, p.89).

1) Intentar explicar ¿por qué "todo el secreto de la concepción crítica", "toda la comprensión de la economía política" y el origen del fetichismo se originan y dependen de la categoría de "trabajo abstracto"?
2) ¿Cuáles son los presupuestos históricos para que el trabajo humano se vuelva "abstracto"?
3) ¿Qué relación puede establecerse entre el trabajo abstracto y "la forma social" que asumen los productos del trabajo humano en el modo de producción capitalista?
4) ¿Qué diferencia habría entre trabajo privado y trabajo social?
5) ¿Por qué el trabajo abstracto se socializa de manera indirecta?
6) ¿Qué condiciones se tendrían que cumplir para que el trabajo humano se socializara de manera directa?
7) ¿Qué otras determinaciones asume la categoría de "trabajo abstracto" según el inicio de la exposición de la Contribución a la crítica de la economía política?
8) ¿Por qué la socialización indirecta del trabajo humano implica falta de control de los agentes sociales e irracionalidad del conjunto social?
9) ¿Por qué el equilibrio social entre las necesidades (la demanda) y el trabajo global del que dispone toda la sociedad (la oferta) se realiza accidentalmente, a tientas, por tanteos y de manera anárquica desperdiciando trabajo social?

10) ¿El funcionamiento de la ley del valor en el modo de producción capitalista representa en el discurso crítico de Marx únicamente una teoría del "equilibrio" y de la "armonía" –análoga a la "mano invisible" del economista Adam Smith o a la "armonía preestablecida por Dios" del filósofo Leibniz- o también una teoría de la crisis? ¿Por qué?
11) ¿Qué relación podría establecerse entre las categorías de "tiempo de trabajo socialmente necesario" y "trabajo abstracto"?

Guía de lectura

1) Cuando Marx plantea que "si al dinero le cabe la función de medio de circulación, ello se debe únicamente a que es el valor vuelto autónomo, de las mercancías" [K. Marx: El Capital. Tomo I, Vol. I, p.141], ¿qué entiende por "autónomo"?
2) ¿Por qué en la fórmula del dinero el valor de cambio se autonomizó?
3) Según Marx: "El **dinero** permanece siempre como la misma forma en el mismo sustrato y por eso es fácil que se lo conciba como mera cosa. Pero una misma cosa, mercancía, dinero,etc., puede representar capital o rédito, etc. De tal modo, resulta claro incluso para los economistas que el dinero no es algo tangible, sino que la misma cosa puede ser subsumida ya bajo la determinación del capital, ya bajo otra determinación contrapuesta y que de acuerdo con esto es o no capital. Es, entonces, manifiestamente una relación y sólo puede ser una relación de producción". [K.Marx: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858 [Grundrisse]. Tomo I. p.477]. Tomando en cuenta este fragmento, ¿qué significa para Marx que "la misma cosa (material)" puede ser subsumida bajo diferentes relaciones?
4) ¿Dónde reside el –cada vez más extendido y ampliado- poder del dinero?
5) ¿Qué procesos históricos y sociales tienen que producirse para que una mercancía se transforme en dinero?
6) ¿En la fórmula de la circulación mercantil simple [M–D–M] ha desaparecido el trabajo? ¿Por qué?
7) Según Marx: "En el caso del **capital usurario** la fórmula [D-M-D'] se abrevia, reduciéndose a dos extremos carentes de término medio, [D-D'], dinero que se intercambia por más dinero [...]"[K. Marx: El Capital. Tomo I, Vol. I, p.200]. ¿En ese caso ha desaparecido el trabajo? ¿Por qué?
8) ¿Por qué en la circulación mercantil simple [M-D-M] no hay cambio en la magnitud del valor?
9) ¿Cuáles serían las principales diferencias que distinguen a la fórmula de la circulación mercantil simple [M-D-M] de la fórmula del capital [D-M-D']? ¿Qué sucede con el objetivo perseguido por los propietarios de la mercancía Dinero [D] en cada una de ellas?
10) Cuando la circulación mercantil escinde la unidad entre el acto de vender [M-D] y el de comprar [D-M], ¿qué tipo de peligro latente observa Marx en esta escisión?
11) Según Marx: "Así como en el dinero se ha extinguido toda diferencia cualitativa de las mercancías, él a su vez, en su condición de nivelador radical, extingue todas las diferencias" [K. Marx: El Capital. Tomo I, Vol. I, p.161]. Entonces ¿qué relación vincula al dinero con el trabajo abstracto?
12) Según Marx: "el **valor** se convierte aquí en **el sujeto de un proceso en el cual**, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se **autovaloriza**. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, **autovalorización**" [K. Marx: El Capital. Tomo I, Vol. I, p.188]. Si el valor era, al comienzo de El Capital, una cualidad –relacional- de la mercancía, ¿por qué más adelante ese mismo valor –siempre relacional- se transforma en sujeto?
13) ¿Qué relación existe entre la autonomización del valor como dinero en la fórmula [M-D-M] y la transformación del valor en sujeto en la fórmula [D-M-D']?
14) ¿Por qué Marx hace abstracción del Estado que está presupuesto en el curso de circulación mercantil y dinerario?
15) ¿Qué significa que el capital es "una relación social de producción"?

16) ¿El capital es objeto o es sujeto?
17) ¿Por qué el capital aparece en el texto después que la mercancía, el valor y el dinero?
18) ¿Qué diferencia habría entre las mercancías que se producían en sociedades precapitalistas y las que se producen en el modo de producción capitalista (MPC)?
19) ¿Por qué el capital constituye un "valor que busca valor adicional"?
20) ¿Por qué lo hace de manera "autónoma"?

Guía de lectura

1) ¿Qué significado lógico e histórico posee la siguiente afirmación de Marx: "[el dinero] es la primera forma de manifestación del capital" (Tomo I, Vol.I, p.179)?
2) ¿Qué significado asume el concepto de "máscara económica" (Tomo I,Vol.I, p.181) que Marx utiliza para referirse tanto al comprador como al vendedor de mercancías?
3) Si hubiera que sintetizar, ¿cuál sería la principal diferencia entre las fórmulas [M-D-M] y [D-M-D']?
4) ¿Qué significa "valorizar" y por qué?
5) ¿Los términos "capital" y "capitalista" son equivalentes? ¿por qué?
6) ¿Qué relación podría establecerse entre la formación del valor, del plusvalor, la producción y la circulación?
7) ¿Qué papel juega "la corporeidad" en la definición marxiana de la "fuerza de trabajo"?
8) ¿Qué significación adquiere la dimensión "histórica y moral" en la determinación del valor de la fuerza de trabajo?
9) ¿Cómo se podría describir el pasaje que la exposición lógica dialéctica de Marx transita a partir de su análisis (crítico) del "Edén de los derechos humanos innatos" (Tomo I, Vol.I, p.214)?
10) En 1844 Marx plantea, por ejemplo, que: "Además, **los precios del trabajo** son mucho más constantes que los precios de los víveres. No pocas veces, se hallan incluso en relación inversa". [K.Marx: Manuscritos económico-filosóficos de 1844, p.560)]. Por otra parte, en su introducción de 1891 a Trabajo asalariado y capital [1847] de Marx, Federico Engels señala que: "Lo que los economistas consideraban como costo de producción «del trabajo» era el costo de producción, no del trabajo, sino del propio obrero vivo. Y lo que este obrero vendía al capitalista no era su trabajo [...] Podrá, a lo sumo, vender su trabajo futuro; es decir, comprometerse a ejecutar un determinado trabajo en un tiempo dado. Pero con ello no vende el trabajo (pues éste está todavía por hacer), sino que pone a disposición del capitalista, a cambio de una determinada remuneración, su fuerza de trabajo [...]". De allí que Engels haya corregido ese texto de 1847 aclarando que: "Mis modificaciones giran todas en torno de un punto. Según el texto original [de Marx], el obrero vende al capitalista, a cambio de salario, su **trabajo**; según el texto actual, vende su **fuerza de trabajo**". [F.Engels: "Introducción de 1891 a Trabajo asalariado y capital [1847] de K.Marx. En K.Marx y F.Engels: Obras escogidas. Tomo I. p 125 y 128]. Tomando en cuenta entonces que ni en 1844 ni en 1847 Marx diferenciaba aún "trabajo" de "fuerza de trabajo", ¿por qué necesita modificar su posición anterior e introducir este último concepto en el acápite tercero del capítulo cuarto del Tomo I de El Capital [K.Marx: El Capital. Tomo I, Vol. I, p.203 y ss.]?
11) ¿Qué rupturas históricas debieron producirse para que la capacidad humana de trabajar se transforme, en tanto "fuerza de trabajo", en una mercancía destinada a la compra-venta?
12) ¿Por qué Marx -polemizando con los economistas burgueses sobre el origen del plusvalor- nos propone avanzar desde "esa ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos" -el ámbito del mercado (circulación)- para ingresar(nos) en "la oculta sede de la producción"?
13) ¿El ámbito "apariencial" del cambio y la "ruidosa superficie" del mercado son parte –o no- de la realidad? ¿Qué relación mantendrían con la "esencia"?

14) ¿Con qué finalidad Marx deja metodológicamente de lado –sabiendo que en la realidad son inseparables del régimen capitalista- el robo, las coimas y las trampas empresarias para explicar el surgimiento del plusvalor?
15) Intentar relacionar la distinción analítica que realiza Marx entre las "fuerzas productivas" y las "relaciones sociales de producción" con la diferenciación conceptual entre el proceso laboral y el proceso de valorización... ¿Qué conclusiones teóricas se podrían inferir de esta doble pareja de relaciones?

En la dialéctica del señor y el siervo Hegel señalaba que: "**El trabajo**, por el contrario, es deseo refrenado, desaparición contenida, o el trabajo crea. **La relación negativa con el objeto deviene forma del objeto mismo, deviene algo que permanece**, porque precisamente por el trabajo el objeto tiene independencia. Este medio negativo o la acción formativa es al mismo tiempo la singularidad o el puro ser-para-sí de la conciencia, el cual aparece en el trabajo fuera de sí en el elemento del permanecer, **la conciencia trabajadora llega así a la intuición del ser independiente como de sí misma** [...] Por cierto en el trabajo, en el que sólo parecía ser un sentido extraño, **la conciencia servil a través de este reencuentro de sí misma por sí misma, deviene sentido propio**" [G.W.F.Hegel: Fenomenología del espíritu [1807], p.173-174].

Haciendo un balance de este texto de Hegel, Marx planteaba en 1844 que: "La Fenomenología es, por consiguiente, la crítica oculta, todavía oscura y mistificadora ante sí misma; pero en cuanto retiene la enajenación del hombre –aun cuando éste se manifieste solamente bajo la forma del Espíritu-, **se hallan implícitos y ocultos en ella todos los elementos de la crítica** y, con frecuencia, preparados y elaborados ya de un modo que descuella ampliamente sobre el punto de vista hegeliano [...] Lo más grande la Fenomenología de Hegel y de su resultado final –**la dialéctica de la negatividad**, como el principio motor y engendrador- es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación, el que capte por tanto, la esencia del trabajo y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo" [K.Marx: Manuscritos económico filosóficos de 1844, p.650)].

En estos mismos manuscritos Marx también afirmaba: "Vemos, en efecto, en primer lugar, que **el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma**, sólo se le representa al hombre como medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de conservar su existencia física [...] **El animal** forma una unidad directa con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella. **El hombre**, en cambio, hace de su actividad vital misma el objeto de su voluntad y de su conciencia. Despliega una actividad vital consciente [...] La actividad vital consciente distingue al hombre directamente de la actividad vital de los animales [...] **El animal** se limita a modelar siguiendo la pauta y obedeciendo a las necesidades de la especie a la que pertenece, el hombre en cambio, sabe producir a tono con cada especie y aplicar la pauta inherente a cada objeto; de ahí que **el hombre modele también ateniéndose a las leyes de la belleza**" [K.Marx: Manuscritos económico filosóficos de 1844.p.600-601)].

Volviendo a Hegel, éste afirmaba en su Filosofía del derecho [1821] que: "La particularidad es, en primer término, como determinante frente a lo universal de la voluntad en general, la necesidad subjetiva, que logra su objetividad, es decir, su satisfacción, por medio de α) objetos exteriores que son por cierto la propiedad y el producto de otras necesidades y voluntades, y β) de **la actividad y el trabajo como la mediación** entre ambos aspectos [...] **La cultura práctica, que se logra a través del**

trabajo consiste en la necesidad que se produce a sí misma y en el hábito de la ocupación en general, y además en la limitación del obrar, en parte según la naturaleza del material, y sobre todo por el arbitrio de otros [...]". [G.W.F.Hegel: Filosofía del derecho [1821] p.192 y 195].

Por su parte Marx, ya en El Capital, definía al trabajo como: "**El trabajo** es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, **un proceso en que el hombre media**, regula y controla su metabolismo con la naturaleza [...] Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señorío el juego de las fuerzas de la misma. No hemos de referirnos aquí a las primeras formas instintivas, de índole animal, que reviste el trabajo [...] **Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre**. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente [...] Y tanto más se requiere esa atención cuanto menos atrayente sea para el obrero dicho trabajo [...] **cuanto menos**, pues, **disfrute el obrero de dicho trabajo como de un juego** de sus propias fuerzas físicas y espirituales" [K.Marx: El Capital. Tomo I, Vol. I, p.215-216.

* A partir de la lectura de todos estos fragmentos:

16) ¿Cómo podría caracterizarse la concepción antropológica y filosófica presupuesta por Marx en El Capital?

En los Manuscritos económico-filosóficos de 1844 Marx señalaba que: "Cuanto más quieren ganar [los obreros], **más tienen que sacrificar su tiempo** y, renunciando totalmente a su libertad, prestarse a trabajar como esclavos al servicio de la avaricia. Con lo cual se reduce la duración de su vida". [K.Marx: Manuscritos económico filosóficos de 1844. p.561)].

Más tarde, en los Grundrisse, agregaba: "**El ahorro de tiempo de trabajo** corre parejas con el aumento del **tiempo libre**, o sea tiempo para el desarrollo pleno del individuo [...] El **tiempo libre** –que tanto es **tiempo para el ocio** como **tiempo para actividades superiores**- ha transformado a su poseedor, naturalmente, en otro sujeto [...]". En ese mismo manuscrito anotaba que: "Su tendencia [la del capital], empero, es siempre por un lado la de crear *disposble time* [tiempo disponible], por otro la de *to convert it into surplus labour* [convertirlo en plustrabajo]" [K. Marx: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858 [Grundrisse]. Tomo II.p.236 y 232].

Ya en El Capital, Marx apuntaba que: "[...] para comprender el plusvalor es necesario concebirlo como mero **coágulo de tiempo de plustrabajo** [...]". En este mismo texto acotaba que: "El obrero a lo largo de su vida no es otra cosa que fuerza de trabajo, y que en consecuencia **todo su tiempo disponible es**, según la naturaleza y el derecho, **tiempo de trabajo**, perteneciente por tanto a la autovalorización del capital" [K.Marx: El Capital. Tomo I, Vol. I, p.261 y 319].

* A partir de la lectura de todos estos fragmentos y tomando además en consideración la fórmula que, según El Capital, expresa la tasa de explotación [la tasa de plusvalor] Tpv = pv/cv [plusvalor sobre capital variable]:

17) ¿qué sucedería si tomáramos esta última relación proporcional, no referida al vínculo valor/plusvalor, sino al tiempo del trabajo que los produce? ¿Qué consecuencias infiere Marx en torno a la problemática del “tiempo libre” de vida del obrero?

Guía de lectura

1) Tratando de repensar el uso de las metáforas en Marx: ¿cuáles serían los mayores aportes y los principales límites explicativos de la metáfora arquitectónica “base-superestructura” utilizada en el Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política de 1859?
2) ¿El poder está recluido en la superestructura y en el Estado? ¿Por qué?
3) ¿Por qué el obrero realiza el contrato –aparentemente “natural”- de venta de su fuerza de trabajo a cambio de un salario?
4) ¿El contrato es un punto de partida en la explicación lógico-histórica de El Capital o un punto de llegada? ¿Por qué?
5) Ensayar hipótesis acerca de las principales diferencias entre la teoría crítica marxiana y el contractualismo iusnaturalista de factura liberal.
6) ¿Las precondiciones históricas de la emergencia de la relación de capital se reproducen o quedan en cambio canceladas cuando el modo de producción capitalista funciona “en su máxima pureza”?
7) ¿Existe la división de poderes dentro de la fábrica? ¿Por qué?
8) ¿Qué función cumple el paralelo que Marx construye entre (a) la “libertad” mercantil de la competencia y la “igualdad” entre los propietarios de mercancías, ambas en el ámbito del cambio, y (b) el autoritarismo en el ámbito de la producción?

Bibliografía
-Citada o mencionada en el texto y las guías de lectura-

Althusser, Louis: La revolución teórica de Marx. México, Siglo XXI, 1985.
Althusser, Louis: Para leer *El Capital*. México, Siglo XXI, 1988.
Althusser, Louis: Elementos de autocrítica. Barcelona, LAIA, 1975.
Althusser, Louis: Curso de filosofía para científicos. Barcelona, Planeta, 1985.
Althusser, Louis: "El marxismo como teoría «finita»", en AA.VV.: Discutir el estado. Bs.as., Folios, 1983.
Althusser, Louis: El porvenir es largo. Bs.As., Destino, 1992.
Anderson, Perry: Consideraciones sobre el marxismo occidental. México, Siglo XXI, 1988.
Anderson, Perry: Tras las huellas del materialismo histórico. México, Siglo XXI, 1988.
Aristóteles: Metafísica. Madrid, Sarpe, 1985.
Ayer, A.J.: "Introducción". En AA.VV.:El positivismo lógico. Bs.As.,FCE, 1965.
Balibar, Étienne: La filosofía de Marx. Bs.As., Nueva Visión, 2000.
Bernstein, Eduard: Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia. México, Siglo XXI, 1982.
Bobbio, Norberto: "¿Teoría del estado o teoría del partido en AA.VV.: Discutir el estado. Bs.as., Folios, 1983.
Bobbio, Norberto: Ni con Marx ni contra Marx. México, FCE, 1999.
Bobbio, Norberto: Diccionario de política. México, Siglo XXI, 1995.
Bobbio, Norberto: "El modelo iusnaturalista", en Estudios de historia de la filosofía de Hobbes a Gramsci. Madrid, Debate, 1985.
Bobbio, Norberto: "Gramsci y la concepción de la sociedad civil", en AA.VV.: Gramsci y las ciencias sociales. México, Siglo XXI [P y P N°19], 1985.
Brecht, Bertolt: Galileo Galilei [trad.Osvaldo Bayer]. Bs.As., Losange, 1956.
Bujarin, Nicolai I.: Teoría del materialismo histórico -Ensayo popular de sociología-. México Siglo XXI, 1985.
Durkheim, Émile: Las reglas del método sociológico. Bs.As., Hyspamérica, 1986.
Dussel, Enrique: La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse. México, Siglo XXI, 1985.
Eagleton, Terry: Ideología. México, Paidós, 1997.
Engels, Federico: Esbozo de crítica de la economía política. En F.Engels: Escritos de juventud. México, FCE, 1981.
Engels, Federico: Dialéctica de la naturaleza. México, Cartago, 1983.
Engels, Federico: Anti-Dühring. México, Grijalbo, 1968.
Engels, Federico: Para leer *El Capital* [Cartas y artículos sobre El Capital]. México, Grijalbo, 1968.
Feinmann. José Pablo: Filosofia y nación. Bs.As., Ariel, 1996.
Foucault, Michel: La verdad y las formas jurídicas. Barcelona, Gedisa, 1988.
Foucault, Michel: Microfísica del poder. Madrid, La piqueta, 1980.
Fromm, Erich: Marx y su concepto del hombre. México, FCE, 1973.
Godelier, Maurice: Racionalidad e irracionalidad en economía. México, Siglo XXI, 1978.
Goethe, W: Fausto. México, Univ. Nac.de México, 1924.
Gouldner, Alvin: La crisis de la sociología occidental. Bs.As., Amorrortu, 1970.
Gramsci, Antonio: Cuadernos de la cárcel. México, ERA, 1982.

Guevara, Ernesto: El socialismo y el hombre nuevo. [compilación y notas de J.Aricó]. México, Siglo XXI, 1977.
Guibourg, Ricardo A., Ghigliani, A.M. y Guarinoni, R,V.: Introducción al Pensamiento Científico. Bs.As., EUDEBA, 1985.
Harnecker, Marta: Conceptos elementales del materialismo histórico. México, Siglo XXI, 1971.
Harnecker, Marta: *El Capital*: conceptos fundamentales. México, Siglo XXI, 1989.
Hegel, G.W.F.: Fenomenología del espíritu [Traducción Alfredo Llanos]. Bs.As., Rescate, 1991.
Hegel, G.W.F.: Ciencia de la Lógica. [Traducción Augusta y Rodolfo Mondolfo]. Bs.As., Edic. Solar, 1993. Tomo I y II.
Hegel, G.W.F.: Filosofía del derecho. [Traducción Alfredo Llanos]. Bs.As., Siglo XX, 1987.
Hobsbawm, Eric: "Introducción". En Carlos Marx: Formaciones económicas precapitalistas. México, Siglo XXI, 1987.
Horkheimer, Max: Teoría tradicional y teoría crítica. Bs.As., Paidós, 2000.
Kant, Immanuel: Crítica de la razón pura. Bs.As., Losada, 1981.Tomo I y II.
Kant, Immanuel: Crítica de la razón práctica. Madrid, Austral, 1984.
Kant, Immanuel: Dos cartas a Marcus Herz [21/II/1772 y 24/IX/1776]. En *Cuadernos de gnoseología* N°1. Bs.As., CBC, 1996.
Kohan, Néstor: Marx en su (Tercer) mundo. Bs.As., Biblos, 1998.
Kohan, Néstor: De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano. Bs.As., Biblos, 2000.
Kosik, Karel: Dialéctica de lo concreto. México, Grijalbo, 1982.
Korsch, Karl: Marxismo y filosofía. Barcelona, Ariel, 1978.
Le Goff , Jacques: Mercaderes y banqueros en la Edad Media. Bs.As., EUDEBA, 1984.
Leibniz: Monadología. Madrid, Hyspamérica, 1984.
Lenin: ¿Quiénes son los «amigos del pueblo» y como luchan contra los socialdémocratas?. En Obras Completas. Bs.As., Cartago, 1960. Tomo I.
Lenin: Que hacer, En Obras Completas. Bs.As., Cartago, 1960. Tomo V.
Lenin: "Introducción" a las Cartas a Kugelman. En *Pensamiento Crítico* N°49-50, febrero-marzo de 1971.
Lenin: Materialismo y empiriocriticismo. Bs.As., Estudio 1974.
Lenin: El imperialismo, etapa superior del capitalismo. Bs. As., Anteo, 1974.
Lenin: Cuadernos filosóficos.Bs.As., Ayuso, 1974.
Lenin: El Estado y la revolución. Barcelona, Planeta, 1986.
Lifshitz, Mijail: La filosofía del arte en Karl Marx. México, ERA, 1982.
Löwy, Michael: El pensamiento del Che Guevara .México, Siglo XXI,1987.
Löwy, Michael: El marxismo en América Latina. México, ERA, 1982.
Löwy, Michael: "Objetividad y punto de vista de clase en ciencias sociales". En AA.VV.: Sobre el método marxista. México, Grijalbo, 1986.
Lukács, György: Historia y conciencia de clase. Madrid, Grijalbo, 1985.
Mandel, Ernest: Tratado de economía marxista. México, ERA, 1980.
Mandel, Ernest: La formación del pensamiento económico de Marx. México, Siglo XXI, 1974.
Mandel, Ernest: El Capital. Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx. México, Siglo XXI, 1985.
Marcuse, Herbert: Razón y Revolución. Barcelona, Altaya, 1994.
Marcuse, Herbert: El fin de la utopía. México, Siglo XXI, 1968.

Mariátegui, José Carlos: Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Lima, Amauta, 1986.
Marín, Juan Carlos: La noción de "polaridad" en los procesos de formación y realización de poder. Bs.As., CICSO [Serie Teoría-Análisis N°8], 1981.
Martínez Heredia, Fernando: El Che y el socialismo. Bs.As.,Dialéctica, 1992.
Marx, Carlos: Crítica de la «Filosofía del derecho» de Hegel. En Marx: Escritos de juventud. México, FCE, 1982. Obras fundamentales, [traducción Roces] Tomo I.
Marx, Carlos: La cuestión judía. En Marx: Escritos de juventud. México, FCE, 1982. Obras fundamentales, [traducción Roces] Tomo I.
Marx, Carlos: Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844). México, ERA, 1974.
Marx, Carlos: Manuscritos económico filosóficos de 1844. En Marx: Escritos de juventud. México, FCE, 1982. Obras fundamentales, [traducción Roces] Tomo I.
Marx, Carlos: Tesis sobre Feuerbach. En Obras escogidas. Bs.As., Cartago, 1984.
Marx, Carlos y Engels, Federico: La Ideología Alemana. Bs.As., Pueblos Unidos, 1985.
Marx, Carlos: Miseria de la filosofía . Bs.As., Cartago, 1975.
Marx, Carlos: Contribución a la crítica de la economía política. México, Siglo XXI, 1980.
Marx, Carlos: Trabajo asalariado y capital. En Obras escogidas. Bs.As., Cartago, 1984.
Marx, Carlos: El Manifiesto Comunista. Bs.As., Anteo, 1975.
Marx, Carlos: Las luchas de clases en Francia. En Obras escogidas. Bs.As., Cartago, 1984.
Marx, Carlos: El 18 Brumario de Luis Bonaparte. En Obras escogidas. Bs.As., Cartago, 1984.
Marx, Carlos: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858 [Grundrisse]. México, Siglo XXI, 1987. [Traducción José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scarón].
Marx, Carlos:: El Capital. México, Siglo XXI, 1988. [Traducción Pedro Scarón].
Marx, Carlos: El Capital, Capítulo VI inédito. [prólogo J.Aricó y trad. Pedro Scarón]. México, Siglo XXI, 1985.
Marx, Carlos: Teorías sobre la plusvalía [Tomo IV de El Capital]. [Traducción Wenceslao Roces].México, FCE, 1987. Obras fundamentales, Tomo XIII.
Marx, Carlos: La guerra civil en Francia. En Obras escogidas. Bs.As., Cartago, 1984.
Marx, Carlos:: Notas marginales al «Tratado de economía política» de Adolph Wagner. [Traducción Félix Blanco, revisión y notas de José Aricó]. México, Siglo XXI [Cuaderno de Pasado y Presente N°97], 1982.
Marx, Carlos: El porvenir de la comuna rural rusa. México, Siglo XXI [P y P N°90], 1980.
Marx, Carlos:: Textos metodológicos. México, Siglo XXI, 1987.
Marx, Carlos y Engels, Federico: Correspondencia. Bs.As., Cartago, 1973.
Marx, Carlos: Cartas sobre El Capital. Barcelona, Edic. de Materiales, 1968.
Marx, Carlos: Cartas a Kegelmann. La habana, Edic. Sociales, 1975.
Marx, Carlos y Engels, Federico: Materiales para la historia de América Latina. México, Siglo XXI [P y P], 1975.
Mella, Julio A.: Documentos y artículos. La Habana, Instituto del Libro, 1975.
Mella, Julio A.: Escritos revolucionarios de Mella. México, Siglo XXI, 1978.
Mondolfo, Rodolfo: El humanismo de Marx. México, FCE, 1977.
Negri, Toni: "¿Existe una teoría marxista del estado?", En *Aut Aut N*°25 marzo-junio de 1976.Reproducido en Cuadernos de la cátedra Teorías Sociológicas del estado N°6, Bs. As, UBA, s/fecha.
Ponce, Aníbal: Humanismo burgués, humanismo proletario. En Obras Completas. Bs.as., Cartago, 1974.

Rosdolsky, Roman: Génesis y estructura de *El Capital*. México, Siglo XXI, 1989.
Rubin, Isaak Illich: Ensayos sobre la teoría marxista del valor. México, Siglo XXI [P y P N°53], 1987.
Russell, Bertrand: Análisis filosófico. Barcelona, Paidós, 1999.
Smith Adam: La riqueza de las naciones. En Smith, Ricardo, Quesnay: La economía política clásica. (Selección y traducción de Horacio Ciafardini). Bs.As., CEAL, 1982.
Sartre, Jean Paul: "Ideología y revolución". Buenos Aires, Biblioteca de *El Grillo de Papel*, 1960.
Tarski, Alfred: La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica. Bs.As., Fichas de Nueva Visión, 1972.
Trotsky, León: Naturaleza y dinámica del capitalismo y la economíia de transición. Bs.As., CEIP, 1999.
Wright Mills, Charles: ¡Escucha yanqui!. La Revolución en Cuba. México, FCE, 1961.

Biografías sobre Marx y Engels

Berlin, Isaiah: Karl Marx. Su vida y su entorno. Madrid, Alianza, 2000. [Esta biografía, escrita en 1939, contiene numerosos errores de importancia].
Blumenberg, Werner: Karl Marx en documentos propios y testimonios. Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1970.
Cardona Castro, Francisco Luis [Coordinador]: Karl Marx. Madrid, Edimat, 2003. Colección Grandes biografías.
Cornu, Auguste: Carlos Marx-Federico Engels. Bs.As., Platina, 1965. Existe reedición cubana: La Habana, Instituto del Libro, 1967.
Fernández Buey, Francisco: Marx (sin ismos). Barcelona, El Viejo Topo, 1998.
Gemkow, Heinrich [y otros]: Carlos Marx. Biografía completa. Bs. As., Cartago, 1975.
Gemkow, Heinrich [y otros]: Federico Engels. Biografía completa. Bs. As., Cartago, 1976.
Lefebvre, Henri: Síntesis del pensamiento de Marx. Barcelona, Nova Terra, 1971.
Lenin, Vladimir Ilich: Carlos Marx (Breve esbozo biográfico con una exposición del marxismo). En Lenin, V.I.: Obras Completas. Bs.As., Cartago, 1960. Tomo 21.
Mandel, Ernest: "El itinerario personal de Marx y Engels". En Mandel, Ernest: El lugar del marxismo en la historia. s/dat. Traducción del original: Ámsterdam, Instituto Internacional de Investigación y Educación, 1986. Edición en portugués: O lugar do marxismo na história. San Pablo, Xamá, 2001.
Mayer, Gustav: Friedrich Engels: Una biografía. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979. [Esta es la biografía más completa disponible sobre Engels].
McLellan, David: Karl Marx. Su vida y sus ideas. Barcelona, Grijalbo, 1983. [Este texto, aunque no alcanza la estatura de Mehring o Riazanov, incorpora una masa importante de nueva información].
Mehring, Franz: Carlos Marx. Historia de su vida. Bs.As., Claridad, 1933. Existen varias reediciones mexicanas y cubanas de este texto. La última: La Habana, Ciencias Sociales, 2002. [Esta obra constituye un texto clásico en la materia. Muchas de estas otras biografías se basan en ella. Aunque Mehring no aborda manuscritos de Marx aparecidos después de la publicación de su biografía (1918), sigue siendo un trabajo inigualable].
Nicolaievski, Boris y Maenchen-Helfen, Otto: La vida de Carlos Marx. El hombre y el luchador. Madrid, Ayuso, 1973.
Riazanov, David: Marx-Engels. Madrid, Comunicación, 1975. Existe una edición ampliada con el título: La vida y el pensamiento revolucionario de Marx y Engels. Bs.As., Marxismo Clásico y Contemporáneo, 2003. [Estas conferencias de Riazanov, como todos sus escritos e investigaciones sobre Marx —sólo comparables a los de Mehring—, constituyen documentos fundamentales de la historia del socialismo].
Rubel, Maximilien: Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual. Bs. As., Paidos, 1970.
Rühle, Otto; Mehring, Franz; Rubel, Maximilien [y otros]: Carlos Marx: Vida y obra. En *Críticas de la economía política. Edición latinoamericana* N°22/23 (Número especial dedicado a Marx). México, El Caballito, 1984.
Sacristán, Manuel: "Karl Marx". En Sacristán, Manuel: Sobre Marx y marxismo. Barcelona, ICARIA, 1983.
Wheen, Francis: Karl Marx. Madrid, Debate, 2000.

El Capital como Grito de Dolor, Grito de Rabia, Grito de Poder

John Holloway

Quiero agradecer a los organizadores para darme la oportunidad de estar aquí en la Universidad de las Madres. La fama de las madres de la Plaza de Mayo resuena por todo el mundo: se oye en primer lugar un grito de dolor, del dolor más profundo que hay, pero un grito que no se queda con el sufrimiento. Un grito de rabia, pues, de rabia contra los asesinos y los torturadores, pero un grito que poco a poco se va convirtiendo en un grito de poder, que ahora se ve expresado en esta universidad. No es un poder como el poder de ellos, por supuesto, sino un poder bien diferente, un poder que nos unifica y nos fortalece, no un poder que nos fragmenta y nos humilla. Si el poder de los poderosos es poder, entonces el nuestro es más bien anti-poder, un poder-hacer y no un poder-sobre, una potencia y no una potestad, una auto-emancipación.

Es para mí un gran honor poder participar en este grito de dolor, de rabia, de anti-poder. Me imagino que el tema principal de esta universidad es lo que debería ser (pero no es) la preocupación de cualquier universidad, lo que es la única pregunta científica que vale la pena, a saber: ¿cómo podemos fortalecer este movimiento desde el dolor y la Rabia que es nuestra experiencia cotidiana hacia el anti-poder, la emancipación del poder-hacer? ¿Cómo convertir el grito de dolor y de rabia en grito de emancipación? Me imagino que aquí los libros se leen a través de la pregunta ¿dónde está el grito en este libro, dónde está el dolor, dónde la rabia? Y sobre todo ¿dónde está el movimiento del grito, desde el dolor hacia el anti-poder? Es desde esta perspectiva que tenemos que leer El Capital.

¿Por qué El Capital? En primer lugar porque el texto que se presenta aquí fue preparado para el seminario que dirige Néstor Kohan sobre El Capital. Pero es más que eso. No es que El Capital sea un texto sagrado. No es solamente que es importante leer El Capital para preservar un lenguaje en peligro de extinción. La importancia de El Capital en este contexto viene más bien del hecho que su tema principal es la transformación del dolor en anti-poder.

El Capital es una obra llena de dolor y de rabia. Estoy hablando no solamente de los aspectos obvios, de las descripciones detalladas del proceso de trabajo y de las condiciones de vida de la clase trabajadora. Estos son importantes, pero hay un dolor más profundo, un dolor que está presente en cada frase del libro. Este dolor se anuncia ya en la primera oración del primer capítulo: "la riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un 'inmenso arsenal de mercancías' y la mercancía como su forma elemental." Lo que se introduce aquí es el dolor de la máscara. La sociedad capitalista es una sociedad de máscaras, de apariencias, de superficialidades, una sociedad de hipocresía como vicio estructural. Las relaciones sociales se establecen entre máscaras. ¿Y qué hay detrás de la máscara? Por el momento nada, un vacío, un punto de interrogación. Un punto de interrogación que nos deja insatisfechos, un vacío que nos inquieta porque nos da la impresión de que oculta algo perdido, algo negado, algo que lucha en contra de su negación.

El dolor de la máscara es al mismo tiempo el dolor de lo perdido, de lo negado. El segundo párrafo sigue: "la mercancía es, en primer término, un objeto externo a nosotros". Esta frase, que muchas veces pasa inadvertida por los "economistas

marxistas" es una explosión de dolor que resuena en todo el argumento de los tres tomos de El Capital. Ya sabemos, o en unas páginas lo vamos a saber, que la mercancía es nuestro producto, nosotros la creamos, pero se presenta como algo externo, como algo ajeno a nosotros. Nosotros, los productores, hemos perdido el producto. Nosotros, los hacedores, hemos perdido lo hecho y, por eso mismo, hemos perdido nuestro propio hacer. El hacer se convierte en algo ajeno a nosotros, en trabajo abstracto. Si tenemos presente que es el hacer consciente, el hacer como unidad de concebir-y-hacer, que constituye para Marx el carácter distintivo de la humanidad, podemos decir que si la mercancía es un objeto externo a nosotros, entonces en hacer y también la humanidad es un objeto externo a nosotros. Hemos perdido nuestra humanidad. Hemos perdido lo que distingue al peor arquitecto de la mejor abeja (cap. 5), hemos perdido la creatividad del trabajo.

Perder el hacer es perder a nosotros como un "nosotros". La socialidad de los humanos se teje a través de nuestro hacer, las relaciones sociales son relaciones entre hacedores. Si nuestro hacer está negado, si nuestro hacer existe en la forma de ser negado, entonces se rompe el tejido de la socialidad, se niega la cooperación (cap. 11), y el único "nosotros" concebible es un nosotros pasivo, abstracto, víctima.

Es un dolor grande, el dolor de la humanidad perdida, que se anuncia entonces en esta oración aparentemente inofensiva: "la mercancía es, en primer término, un objeto externo a nosotros, una cosa apta para satisfacer necesidades humanas, de cualquier clase que ellas sean." Desde la perspectiva de la mercancía, el carácter de las necesidades humanas es un asunto de indiferencia total. No importan las necesidades humanas, porque los humanos no importan, ya que la humanidad existe como humanidad negada. Lo que importa desde el punto de vista de la mercancía es el movimiento de la máscara que niega que haya algo detrás, el movimiento del valor que niega la existencia del trabajo que lo creó, el movimiento del dinero que niega cualquier origen humano, el movimiento del capital que se cree autónomo de cualquier hacer. En los ojos del dinero, todos somos desaparecidos.

El dolor de la pérdida se va intensificando conforme se desarrolla el argumento de Marx. El Capital sigue el movimiento de esas máscaras que nos reemplazan, esos fetiches como los llama Marx. El desarrollo del capitalismo es el desarrollo de la fetichización de las relaciones sociales. Mientras más entramos al análisis del capitalismo, más opaca se vuelve la fetichización de las relaciones sociales. La distancia entre lo hecho y el hacer (y el hacedor) va creciendo. Lo que aparece es lo hecho, el capital: el hacer y el hacedor desaparecen más y más de la vista. El valor, el dinero, el capital, la ganancia, el interés: la derivación de las categorías es la desaparición del hacer, la desaparición de nosotros.

El valor, el dinero, el capital, la ganancia, el interés: todas son formas de negar nuestra existencia, todas son formas muy materiales de decirnos que no existimos, que la realidad es la realidad de las cosas, que la única opción realista que tenemos es de postrarnos ante el movimiento del capital, de reconocer que nuestras necesidades, nuestros deseos, nuestros sueños ya están borrados de la historia. Por eso hay un vacío detrás de la máscara. Por eso hay una máscara tapando el vacío. La recuperación de Lo perdido y la disolución de la máscara son el mismo proceso.

El dolor, sin más, es una historia triste, una historia aburrida. La esperanza, sin más, es un insulto, una superficialidad. Lo único que nos interesa es el dolor que da luz a la esperanza, la esperanza que nace del dolor. El movimiento, pues, del dolor hacia la esperanza. El dolor está presente en cada palabra de El Capital, pero ¿dónde está este movimiento hacia la esperanza?

Para plantear esta pregunta, hay que hacer una lectura de El Capital que va en contra de la lectura tradicional. La lectura tradicional es una lectura funcionalista, una lectura que entiende a El Capital como un análisis de cómo funciona el capitalismo. El capitalismo funciona así según ciertas leyes. Estudiar El Capital, desde la perspectiva de la "economía marxista", es estudiar las leyes del desarrollo capitalista. Pero sólo puede haber leyes en el grado en que la subjetividad está aplastada, en la medida en que el fetichismo está completo, en la medida en que las relaciones sociales están realmente reemplazadas por relaciones entre cosas. Un mundo que se desarrolla según leyes objetivas es un mundo poblado totalmente por máscaras. Pero si es así, si el fetichismo está completo, entonces no existe ninguna posibilidad de la auto-emancipación de los negados, de los oprimidos. La emancipación de los oprimidos, de la clase trabajadora, de nosotros pues, sólo se puede concebir en términos de una fuerza que viene desde afuera, un partido: el partido toma el poder y emancipa a la sociedad. Hay una relación simbiótica entre la lectura funcionalista de El Capital y el concepto del partido y de la revolución como toma del poder. El marxismo funcionalista surge de cierto concepto de la política revolucionaria y sirve como apoyo teórico para este concepto. Ahora, cuando este concepto de la revolución y del partido ya no convence a nadie, cuando urge plantear la revolución en otros términos, es necesario liberar a Marx de esta lectura funcionalista. Hay que plantear la cuestión del movimiento de la subjetividad en el capital.

En El Capital hay un movimiento doble. El primer movimiento es el movimiento del dolor, de las máscaras. En este mundo de las máscaras, de apariencias fetichizadas, se puede analizar el desarrollo en términos de leyes objetivas. En el mundo de las máscaras no hay esperanza. La esperanza viene del vacío que está detrás de la máscara: viene de lo negado, de lo desaparecido. El segundo movimiento es él de penetrar la máscara para descubrir la fuerza de lo negado, nuestra fuerza. El segundo movimiento es el movimiento de la crítica. La crítica significa aquí no solamente la denunciación de la inhumanidad de las máscaras sino también y sobre todo el intento de recuperar la fuerza de lo negado, la fuerza del hacer. La crítica de la religión, dice Marx en su Introducción a la Crítica de la Filosofía de Derecho de Hegel de 1843, es la inversión de la relación que la religión establece entre dios y el humano. La religión nos dice que dios creó al humano. No, dice la crítica, el humano creó a dios. La crítica es una crítica genética, una crítica que entiende los fenómenos a través de la comprensión de su génesis en el hacer humano. La crítica es la recomposición teórica del hacer, la recuperación teórica del poder-hacer.

Marx empieza con la crítica de la mercancía y llega muy rápido a la conclusión de que la mercancía está dividida contra si misma, que es valor y valor de uso al mismo tiempo, y que lo que constituye valor y valor de uso es el trabajo humano. Detrás de la máscara estamos nosotros, nuestro hacer. La teoría del valor trabajo es en primer lugar una teoría de nuestra omnipotencia: nosotros somos los únicos creadores.

Pero ¿qué tipo de creador se esconde detrás de su creación? ¿Qué tiene nuestro crear que se niega en el proceso mismo de crear? Si la mercancía que producimos está dividida en contra de si misma, entonces el trabajo que la produce tiene que ser dividido en contra de si mismo, y el trabajador también. El trabajo existe, dice Marx, como trabajo abstracto y trabajo concreto. El trabajador también existe de forma contradictoria, como trabajador abstracto, alienado, y como trabajador concreto, como hacedor. El que se esconde detrás de la máscara de la mercancía no es un héroe, sino un sujeto confuso, dañado, esquizofrénico: nosotros, pues. El carácter doble del trabajo, dice Marx, "es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política". La teoría del valor trabajo no es solamente una teoría de nuestra omnipotencia sino al

mismo tiempo una teoría de su transformación en impotencia. Los dos movimientos tienen que proceder juntos. "La economía política ha analizado, indudablemente, aunque de modo imperfecto, el concepto del valor y su magnitud, descubriendo el contenido que se escondía bajo estas formas. Pero no se le ha ocurrido preguntarse por qué este contenido reviste aquella forma, es decir por qué el trabajo toma cuerpo en el valor". Para nosotros, al contrario, los dos movimientos son inseparables. Para entender nuestra fuerza, hay que entender por qué esta fuerza existe en la forma de impotencia. La derivación de las formas fetichizadas que niegan nuestro hacer es al mismo tiempo la recuperación de la fuerza de nuestro hacer y la narración de la transformación de esta fuerza en su negación. Los dos movimientos, él del dolor y él de la esperanza, no se pueden separar. La esperanza (la recuperación del hacer) nace del dolor (del análisis de la mercancía y otras formas fetichizadas). La esperanza no anula el dolor: las máscaras siguen en sitio. Pero el método de Marx transforma el dolor. Nos indica dos cosas: primero, que detrás de las máscaras estamos nosotros, nuestro hacer; y, segundo, que la máscara depende totalmente de nuestro hacer por su existencia. Lo que niega depende de lo negado. El Capital niega nuestro hacer pero su existencia depende totalmente de él y de su conversión en trabajo abstracto. El dolor sigue, pero ya sabemos que lo desaparecido no ha desaparecido y que la impotente es todopoderosa.

La crítica es la recuperación del hacer negado, el movimiento de la esperanza negada en contra del dolor que la niega. Pero ¿quién es el sujeto crítico? ¿Quién escribió El Capital? La respuesta tradicional, que lo escribió un hombre excepcionalmente inteligente después de pasar veinte años en el Museo Británico, nos deja con un problema. Si el sujeto crítico es simplemente el teórico crítico, entonces estamos de vuelta con el mismo problema: estamos hablando de la crítica no como movimiento de la auto-emancipación sino de la emancipación ajena. El salvador de la humanidad es simplemente el teórico crítico (nosotros, por supuesto) en lugar del partido.

¿Cómo podemos ver el movimiento de la crítica como el movimiento del sujeto dentro del libro y no como producto de un sujeto externo al libro (el autor)? ¿Dónde está el sujeto crítico-revolucionario en El Capital?

Para la tradición funcionalista, este no es un problema. Para esa tradición, El Capital analiza el contexto dentro del cual se desarrolla la lucha de clases, pero no la lucha misma, y entonces es obvio que el sujeto no juega un papel. Para otros autores más críticos (Lebowitz, Negri), el problema es que Marx nunca terminó su proyecto. Entonces habría que complementar el análisis de lo objetivo con el análisis de lo subjetivo.

Me parece que estos dos enfoques están equivocados, en el sentido de que no ven que el sujeto está presente desde el principio del libro, como tensión, como sujeto negado. Cuando Marx dice que "la mercancía es un objeto externo a nosotros", nosotros estamos presentes como sujeto negado. Como sujeto negado y crítico: vemos que nuestra presencia está negada por la mercancía y, por el hecho mismo de comentarlo, negamos nuestra negación. Afirmamos que somos negados pero innegables. La voz que dice que "la mercancía es un objeto externo a nosotros" es la voz de la insubordinación, de la rebeldía. Si una persona va a un centro comercial y dice: "todas estas mercancías se presentan como objetos externos a nosotros aunque nosotros las produjimos", es obvio que la persona está presente en su afirmación, como sujeto negado, como sujeto insubordinado que no acepta su propia negación, como crítico.

La crítica es la recuperación del hacer y al mismo tiempo del hacedor, del sujeto. La recuperación del hacer bosqueja al mismo tiempo la figura que se esconde detrás de la máscara. Primero somos simplemente un "nosotros" negado. Después se ve que este

nosotros negado produjimos la mercancía con nuestro trabajo auto-alienado, que no somos solamente víctima, sino también sujeto, la génesis de todo, el sujeto del cual todo depende. Con la transición al capitalismo (cap. 4), el productor de mercancías se convierte en el trabajador que vende su fuerza de trabajo. La transición no es simplemente una transición negativa, porque el trabajador es un trabajador libre, "libre en un doble sentido, pues de una parte ha de disponer libremente de su fuerza de trabajo como de su propia mercancía, y, de otra parte, no ha de tener otras mercancías que ofrecer en venta". Por el momento, dice Marx, no nos interesa cómo el trabajador llegó a ser libre en este sentido doble, pero sí sabemos (digo yo) que es resultado no solamente de la apropiación de los medios de producción por parte del capital sino también de las luchas de los trabajadores para liberarse de la servidumbre feudal. La insubordinación de los trabajadores entra en la constitución del capital como movimiento, como la capacidad por parte de los trabajadores de huir de sus amos directos, y también como capacidad por parte de los capitalistas de huir de los trabajadores insubordinados o ineficientes. Con el desarrollo del capitalismo, este trabajador libre se desarrolla como trabajador colectivo y el problema de cómo dominar lo que Marx llama "la mano rebelde del trabajo" se vuelve la fuerza motriz del capital, la explicación para la transición del capitalismo de la manufactura al capitalismo de la maquinaría y gran industria, y la explicación finalmente de la tendencia hacia la crisis. Poco a poco se vuelve claro que este sujeto negado que somos nosotros, este sujeto que desaparece en las categorías de mercancía, dinero, capital, estado, este sujeto que existe dentro, contra y más allá de su propia negación, este sujeto invisible es la clave para entender el desarrollo de la sociedad. Se vuelve claro que no somos víctimas sino sujetos. Se vuelve claro que los negados, los desaparecidos, los invisibles somos todopoderosos.

Lo único que nos interesa es la liberación del potencial humano, la emancipación del poder-hacer. Esto implica una lucha contra el poder-sobre, la dominación, el dolor. Pero la emancipación no se puede entender simplemente como resultado de la lucha - es el proceso mismo de lucha. De la misma manera, en El Capital, la auto-emancipación está presente en el movimiento del argumento, en el método, y no tanto como resultado posible del análisis del capitalismo.

El Capital es un elemento importante en la lucha por la humanidad, un hilo importante en el proceso de tejer nuestra auto-emancipación. Crear una universidad popular que no esté orientada a los requerimientos del neoliberalismo, una universidad que parte de un concepto crítico de la ciencia y que tiene como objetivo explícito no la acumulación del capital sino la lucha por la humanidad es parte del mismo tejido.

Interrogar El Capital desde América Latina

Fernando Martínez Heredia

A mí esto me gusta muchísimo. Yo estudié El Capital de Marx, hace demasiados años ya, pero no empecé de marxista. Pues uno, a veces, si empieza de marxista, tiene pocas vivencias fuera. Como yo empecé de otro modo, quizás me hizo mucho bien. Lo cierto es que El Capital, para mí, fue un descubrimiento maravilloso, pero fue hace mucho tiempo.

De manera que aunque tengo los ocho tomitos de la mejor traducción, no al español sino la mejor traducción a cualquier idioma, que es la de Siglo XXI, me veo obligado a verme en esta situación, a arrancar con mi viejo tomo, un poco roído ya, de la edición aquella que con mucha pasión, quizás demasiada pasión, tradujo Wenceslao Roces hace varias décadas. Digo "demasiada", porque él a veces decía que El Capital decía cosas que tal vez Marx no decía, pero que a él le parecía que era más justo (risas). Y eso no puede ser. Carlos Marx ha sido uno de los mejores escritores que ha habido en lengua alemana. Y si no hubiera sido comunista, hubiera sido un clásico de la lengua alemana, que estudiarían en las facultades de Letras. Lo cierto es que Roces hizo una traducción muy buena, pero que hizo de las suyas también.

Yo pienso que esta obra tiene tanto contenido, y se tiene que leer en ambientes diferentes, y con generaciones diferentes, con un provecho que tiene variaciones.

Entonces yo quería probar si la misma persona puede hacerlo de manera diferente. Porque las ideas también, si no se aceitan, se oxidan, y uno se repite mucho a sí mismo, y los más vanidosos creen que el mundo igual los admira; pero es muy difícil volver a situarse. Yo siento, sin embargo, que El Capital es una de esas obras factibles, posibles. Y por eso, le suceden mil problemas a los marxistas, de todo tipo, pero El Capital no pasa de moda.

Yo estoy metido a marxista, entonces, desde que era muy joven, y he seguido. Y participé de una gran revolución marxista cubana, y eso me facilitó mucho las cosas. Pero además, en ese tiempo, el marxismo me caía muy simpático. Y estaba por todas partes.

Eso no es igual en este tiempo; ahora sucede una situación completamente diferente. Eso hay que tenerlo en cuenta, de modo que por un lado no era ninguna maravilla ser marxista -ni lo es ahora-; y por otro lado, las circunstancias hacían que uno se aproximara al estudio buscando una cosa. Y ahora, seguramente se está buscando otra.

Yo también estoy buscando otra, porque no me he "jubilado". Lo cierto es que esta es una situación que tenemos que tener muy en cuenta: cómo nosotros estamos encontrándonos con Marx, en Argentina, en el 2000, para mí es un problema importantísimo.

Entonces, la relación entre los empresarios y los trabajadores con el capital y con la economía en general en este momento, es muy diferente a la relación que mantienen los intelectuales. Ese es el primer problema del que hay que hablar, o por lo menos mencionarlo. Porque los intelectuales están ligados a las promesas de la modernidad. Con todo lo especializados que estén –por lo general lo están-, y la modernidad es capitalista.

Mientras que los empresarios y los trabajadores directos, de la producción, de los servicios y de traspaso de capital, están en una situación diferente. Yo pienso que eso, que genera en los intelectuales de izquierda una cantidad enorme de autocríticas, después de que ya se pasan las etapas infantiles de la autocrítica, podríamos al menos tomarlo seriamente.

Porque uno no debe pasarse la vida arrepintiéndose por haber tenido la posibilidad de estudiar, si está al servicio de una causa, de un ideal. Pero sí debe entender esa característica específica que tiene su posición, más hoy, cuando eso se ha complicado mucho. En la actualidad, las ideologías y las ciencias sociales tienen ya un desarrollo tan grande, que la confusión es mayor que nunca. Pero yo quiero insistir nada más en esto. Que ciertamente la imagen previa del resultado de lo que uno va a hacer, ésta de la que hablaba Carlos Marx, sobre todo en El Capital, es la imagen que tenía del trabajador individual. O los trabajadores que hacían cooperación.

Entonces, Marx ha visto, más o menos abstractamente, la realidad que decía él, que hasta el más torpe, los maestros de obra, o los que proyectan edificios, lo están proyectando previamente a hacerlo. Mientras que la más inteligente de las hormigas o de las abejas, lo que hacen es repetir algo que ya viene en sus genes, que está en su "código" –como se diría hoy-. Esa es una verdad históricamente determinable. Ya estamos en el territorio de los conceptos de Marx.

Trata de trabajadores individuales, zapateros, herreros, carpinteros, o trabajadores que en cooperación han hecho cosas, grandes o pequeñas, repartiéndose la tarea en que todos están de acuerdo y entusiasmados en realizarla. No es así para la vida económica actual en su gran mayoría. Si bien un montón de gente sigue haciendo esto, el sentido fundamental de la economía no va por ahí. La mayoría de la gente que participa en los procesos con trabajadores, y los trabajadores mismos, no saben adónde va eso. Incluso ya hemos logrado, al menos en Chile es así, que el trabajo en el domicilio regrese a gran escala, al servicio de las grandes fábricas. En donde montones de personas se explotan a sí mismas y a sus familiares para producir productos intermedios que la gran fábrica lleva después a un final que él no ve. De modo que nosotros volvemos sobre el problema de quien sabe el objetivo de su trabajo. El intelectual, suponemos que sí.

Ahora, está metiendo también su trabajo en algo que ve muy trascendente, mucho más allá de los trabajos de otro tipo. Y esto fue también muy claro en toda una etapa del pensamiento europeo, de las costumbres de la escolarización. Los antropólogos franceses de hace medio siglo ya empezaron a hacerse la autocrítica por eso, pero el asunto sigue en pie todavía, desgraciadamente.

Lo cierto es que entre los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX estos ideales son formulados de una manera teórica, pero con fuerza, con claridad. Y por eso Carlos Marx, que está muy al día cita muy tranquilamente a Ferguson, sin saber la fama que iba a adquirir después Ferguson, de la misma manera que cita a casi 800 autores, de los cuales la inmensa mayoría no han vuelto a ser citados por otros autores. Esto habla de su honestidad intelectual, habla del hecho de que él se fijó en el curso de un pensamiento que venía representándose, en cómo debía ser la vida de las sociedades y de las personas. O sea, la naturaleza de lo social y la naturaleza humana.

Y después llegó a plantearse que ambas podían llegar a tener una historia. Y Ferguson ya se lo planteó, y Comte se lo planteó de otro modo. Marx vive en un tiempo en el cual los intelectuales están tratando de ofrecer las pistas o claves generales de la sociedad. Y un poco, también, de los individuos. Aunque sólo un poco después de muerto él es que el caso de los individuos se va a dar un paso tan profundo ya como el de Sigmund Freud, para la comprensión más profunda del hombre.

Y sin ponerme a hablar, entonces, de hoy, llamo la atención porque, en el mundo de hoy, en los diarios de la actualidad se puede ver una vez a la semana divulgaciones de cosas complicadísimas, y autores que están muy bien con las editoriales, aparecen en los suplementos de Letras y de Ensayos. O sea que, a pesar de que hay una cantidad enorme de posibilidades de divulgación, hay un control bastante totalitario del pensamiento. Y a la vez, también, hay un desarrollo determinado de los fundamentos del conocimiento social, que ha llevado en los últimos 20 ó 15 años a una fuerte crisis de los paradigmas.

Y lo cierto es que ese no es el tiempo en que Marx produce. Yo digo esto porque una de las cosas más trágicas que le ha pasado a la obra de Marx es cómo la encuadraron la mayoría de los marxistas dentro de las corrientes fundamentales del pensamiento de la segunda mitad del siglo pasado. El evolucionismo fue una cosa maravillosa para el progreso de las ciencias sociales bajo el régimen capitalista en Europa en la segunda mitad del siglo pasado. Y Marx estaba en contra del evolucionismo. A él mismo, quizás, le costó trabajo. El primer tomo de El Capital se lo quiso dedicar a Darwin. Carlos Darwin, que era un hombre serio, le contestó que se lo agradecía mucho, pero... Carlos Marx se lo dedicó a quien se lo tenía que haber dedicado, que era un zapatero alemán, compañero comunista de él, que se había muerto en el ejército, desconocido, de los desconocidos de siempre. Y entonces, sin embargo, lo que hay dentro de su obra fundamental, entre otras cosas, es ajeno al evolucionismo.

Pero, ¿cómo hacer para que le cupiera esto en la cabeza a la mayoría de la gente, no sólo marxistas, a los cuales el planteo no sólo teórico sobre la política de su paisano Marx, a los alemanes, que hicieron el partido más grande, no les cupo? Y negaron una veta de la Crítica del Programa de Gotha, durante 15 años, y sólo la publicaron cuando era grave el problema que se les planteaba.

Y con el centro de su pensamiento, la situación fue más grave. Por eso quiero llamar la atención, porque nosotros podemos, y estamos obligados además, a estudiar lo que estudiamos desde nuestras coordenadas. Estas siempre tienen un sentido. Y dentro de ese sentido está la dominación burguesa.

Ese es otro comentario que les quería hacer, porque resulta complejo. A mí me pasó de estudiar a Marx de joven, y me invitaron a verlo como al más grande de todos los revolucionarios, e incluso a entender la historia de mi país como una historia que se podía pensar como comunidad primitiva, de esclavitud, de feudalismo, capitalismo. Y afortunadamente, eso ya no es así. Claro, eso también dejaba más tranquilos a los que se suponían que estaban en el socialismo, porque decían "ya llegamos" (risas). Pero después de los 90, ¿quién va a decir eso? O sea, la historia misma nos va enseñando cosas. Pero Lenin, cuando tenía 35 años, les decía a sus compañeros: "está muy bien, las masas en la calle enseñan, pero si uno no es capaz de enseñarles nada, no habrá revolución". Y ese es el verdadero sentido de una Universidad Popular, o de un Seminario sobre El Capital. Es preparar gente capaz de enseñarle algo a la revolución. Entonces, para mí, siempre hay que partir de la situación intelectual, vivencial y práctica.

Marx era un hombre de su tiempo, y eso lo hace mucho más grande todavía. Pero en el terreno del pensamiento, esta idea de él de que las leyes de la economía no son naturales sino históricas, es lo que realmente vale. Que Poincaré haya planteado en 1909 lo que nosotros pensamos que es una ley, o una verdad, puede volvernos más adelante a nosotros, pero eso fue lo que Marx escribió 50 años antes en El Capital, y eso tenemos que tenerlo en cuenta. Y tenemos que tenerlo en cuenta porque habría que ver muy críticamente el aparato conceptual y las leyes a las que llega Marx, y con eso yo llamo la atención sobre el ambiente estructural en que se ha formado, y contra el cual él ha

estado. Me parece que forma parte del método que podemos aprender: el cómo él pudo enfrentarse a ese ambiente.

Toda esa gente que está en la historia, que hay biografías de ellos, y libros enormes de profesores que se han ganado la vida enseñando sobre ellos, cómo él pudo estar entre estos, incluso sin tener ningún horizonte cercano al cual agarrarse. Él pensaba que se iba a morir sin ver nada de lo que él pretendía hecho realidad.

En ese sentido, me parece que el trabajo intelectual es no tratar de darle la razón de una manera simple a Marx en todos los casos, sino profundizar en Marx.

La especificidad de El Capital está muy relacionada con esto que acabo de decir. Dice Marx: "La moderna industria no considera ni trata jamás como distintiva a la forma existente de un proceso de producción. Su base técnica es, por lo tanto, revolucionaria. A diferencia de los sistemas anteriores de producción cuya base técnica era esencialmente conservadora. Por medio de las maquinarias, de los procesos de la química y de otros métodos, revoluciona constantemente a la base técnica de la producción capitalista. Y con ella, las funciones de los obreros, y las combinaciones sociales de los procesos de trabajo. De este modo revoluciona también, no menos incesantemente, la división del trabajo dentro de la sociedad, lanzando sin cesar masas de capital y masas de obreros de una a otra rama de la producción."

Yo aprovechaba esta cita porque no es una cita que se contradice ahora. En realidad, es expresión de toda la obra. Y hay una argumentación solidísima aquí, y en el plan al que esto pertenece. Está en el centro de su argumentación, y eso es fundamental. Él es un estudioso y un teórico del capitalismo, de sus condiciones de aparición, de sus elementos esenciales cuando se despliega y de sus tendencias. Y lo hace, claro, en relación con una teoría de las luchas de clases, que está en el centro de sus ideas, de su accionar teórico. La lucha de clases es el centro del pensamiento de Marx.

Y claro también que pretende desarrollarse como teoría del partido político de la clase proletaria, que lo lleve a la revolución proletaria mundial; y muchísimo menos como teoría de la transición al socialismo, sobre lo cual lo que él hacía eran algunos comentarios, nada más –hay que tener mucho cuidado-.

Desde los 23 ó 24 años de edad, recién graduado, recién casado, pero sin trabajo, él escribe 39 cuadernos. Y en algunos de ellos escribe que el triunfo de la idea del comunismo sobre la idea del capitalismo es más o menos fácil. Pero que el triunfo práctico del comunismo sobre el capitalismo será el resultado de una época histórica prolongadísima, eso decía el joven Marx. Con toda la experiencia que hemos tenido, podemos decir hoy que eso era verdad.

En la teoría del capitalismo se pueden encontrar elementos para todo lo demás, pero que hay que trabajarlos también. Pero es una teoría del capitalismo, y no de los regímenes de producción.

Él llega, mucho más adelante, en unas notas extraordinarias, a partir de unos trabajos relativamente autocríticos por cierto, de los años '70 sobre todo, que Engels va a publicar, especialmente en "El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado", en el '84 –un año después de muerto él-. Pero en el territorio de El Capital, estamos en la formación económica y social del capitalismo. Y por eso yo quería situar, ante todo, que él ha encontrado la especificidad y no el resultado de la revolución. Y por eso preferí leer eso: "a diferencia de todos los modos anteriores, que eran conservadores".

En este mismo texto, él va a hablar, en un epígrafe, acerca de cómo se trabajaba no sólo en las comunidades que hasta entonces se conocían, hasta mediados del siglo pasado, sino también dice "tratar de entender cómo es posible que se sucedan los misterios en toda esa historia del cercano Oriente que estudiamos en el bachillerato, y la gente sigue haciendo lo mismo". Y los campesinos siguen haciendo lo mismo, pagando

el tributo a su nuevo Emperador, se mudan de religión, etc... Eso es lo que también le querían decir los indios de América a los caballeros de España que estaban tan felices de evangelizarlos... Este primer problema es agudísimo, es real. El mismo Marx, a veces, no logra superarlo. Y para esbozar elementos fuertes, él le exigía mucho al momento de la comunicación en que está. Y ahí hay una ambigüedad, que sale mucho de La Ideología Alemana y de El Capital, que es si Marx planteaba que de todas maneras después del capitalismo no hay más remedio que venga el socialismo, o si él no planteó eso.

En el fondo, de Marx es comprensible creer lo primero. Antonio Gramsci alguna vez escribió que el militante, por lo general, no ha leído El Capital. Pero él sabe que algún compañero de gente del partido alguna vez sí lo leyó (risas): "Y ahí se demuestra que los burgueses son unos sinvergüenzas, y que se quedan con la plusvalía". Pero ahí no está toda la verdad del problema, porque nosotros necesitamos herramientas intelectuales. O sea, ya nos curamos de esa cuestión ideológica sentimental comprensible, y entonces vamos a ver que Marx, efectivamente, a veces suena como que las cosas son determinadas. Es como un momento solemne: "Suena la hora de que los expropiadores sean expropiados"...

Y digo esto porque una gran parte de los mejores intelectuales y artistas europeos, después de muerto Marx, discutieron sobre esto durante 30 ó 40 años, hasta que Hitler los encerró –a los que quedaron, claro-. Y sin embargo, piensen qué estricto que era lo que él había planteado, que en buena medida se plantearon el problema hasta 30 años después, el problema de las perspectivas del capitalismo. Se plantearon, a principio de siglo, si el capitalismo es capaz de, endógenamente, generar siempre una demanda.

Quiero decir con esto que de cosas extraordinariamente valiosas salen también ambigüedades y cuestiones que hay que discutir, porque son muy ricas. Yo entiendo que en "La Ideología Alemana" ya está planteado el problema, pero que no está resuelto –por suerte, porque está planteado más complejamente-. O sea, si ya el capitalismo va a desaparecer por el desarrollo mismo de su manera de ser.

A mí me parece que Carlos Marx fue un intelectual que está diciendo lo mismo que los políticos comunistas, que el capitalismo no va a desaparecer si nosotros no lo derribamos.

El problema renace una y otra vez. Renace en el ángulo del deseo, que decía al principio. Pero renace, también, argumentalmente. Incluso hoy por hoy, en las ciencias sociales de la Academia de los países capitalistas más o menos bien organizados, lo que predomina es el determinismo económico. Lo único es que es un determinismo económico que ha logrado hacer como un cóctel del marginalismo de hace un siglo, donde el consumismo, el deseo del sujeto de consumir, por ejemplo, regía la macroeconomía prácticamente. Ya después de un siglo de luchas y de trabajo, creemos que el actor inmediato, el actor ocasional del 2000, se plantea a qué va a ir. Por ejemplo, hoy hubo una marcha a las dos de la tarde. ¿Cuántos se supone que debían ir para que se sepa que la gente está molesta? ¿50.000?. Porque el actor, según las ciencias sociales hoy, ha hecho un análisis del costo y del beneficio: "si tengo más beneficio que costo, entonces no hay que ir". Pero, en cambio, si van más de 50.000, entonces los que tengan que preocuparse se van a preocupar. Lo llaman "teoría de la elección racional". Eso tiene sus autores y sus teorías. Y entonces se dice que "el actor racional saca todas sus cuentas para ir a un motín, y va si sabe que va a ganar más de lo que va a perder. Si no, no va al motín. Pero aun si sabe que va a ganar, y sabe que con 2.000 se resuelve el motín, ya no va tampoco". El que ha sido capaz de escribir eso, y ponerlo en un plan de estudio, no ha visto un motín ni por la ventana de su casa. Y hablamos de ciencias sociales contemporáneas... Eso es también lo que encuentras cuando estudias.

Marx a veces da la sensación de que es un determinista económico. Y yo quisiera que lo situemos a él en su grandeza y en su contexto, con sus contextos, para hacer un análisis correcto de las ambigüedades posibles. De todos modos, yo sigo insistiendo, el planteo central de la especificidad del capitalismo ya va en contra del determinismo. Lo que pasa es que va en contra muy tempranamente. Las coordenadas que la ciencia después va a movilizar frente al determinismo tiene que ver más con problemas de las matemáticas, del azar y de esas cuestiones que con la filosofía de Carlos Marx.

Entonces, tenemos dos tipos de sociedades, si creemos en esto que acabo de decir.
a) Unas que están basadas en un modo de producción que puede tener continuidades, pero la sociedad está muy sujetada al prestigio, al lugar que se ocupa en ella de por vida. Son sociedades que, después, los antropólogos llamaron de linajes y de castas. Son sociedades que han tenido diferentes nombres, pero en las cuales una persona nace y muere, y su familia también, con un rango determinado. Y otros, con otro.

Y los modos de producción pueden ser variados, pero están relacionados con este tipo de sociedad.
b) Y una sociedad, que es la capitalista, donde sucede algo completamente diferente. O sea, la gente se tiene que comunicar de una manera mucho más amplia y libre, y efectiva, para que el modo de producción funcione. Se tiene que movilizar a tal punto que se puede nacer peón, y después ser obrero industrial, y terminar siendo un "empresario" –que aquí en Argentina puede querer decir estar en la esquina vendiendo cigarrillos- (risas). Y es la misma persona. En tal caso, podríamos decir que tuvo un problema de identidades. Pero la sociedad entiende que no, que es un ciudadano, que tiene esas posibilidades. Si uno le pide, por ejemplo un policía, le dice "a ver el documento", tiene un documento igual al dueño de la Ford. Es un ciudadano, igual. Y además, el día que tiene que votar, su voto vale igual que el del dueño de la Ford.

De manera que, entonces, estamos ante otro tipo de sociedad, que está basada en la libertad personal y la igualdad formal de todos. La concurrencia de todos, a instancias principales, como las económicas. Al menos formalmente. La educacional, la ciudadana, la del ejercicio de representaciones –como mandante o como mandatario-.

Bueno, esta contradicción, que quizás sea eficaz, yo la he usado mucho para representarme, en primera instancia, una sociedad determinada. Primero, de qué tipo es. Han habido discusiones fuertes.

Algunos autores franceses fueron más veloces que nosotros acerca de si la URSS era una de estas primeras después de que dejó de ser socialista. Que empezó a retroceder hacia el capitalismo. Pero la idea misma de "retroceder" ya tiene implicado el vicio del evolucionismo. Y no es mi caso.

Pero tenemos entonces, al menos para aproximarnos, que el capitalismo arma una sociedad que, tiene una especificidad con respecto a las otras. Por eso una gran parte del trabajo económico, de tipo histórico, es ver cómo fue que la gente pudo llegar a ser –como dice Marx- "doblemente libre". Es "libre" personalmente, y está "libre" de toda propiedad sobre los medios de producción.

Esa condición es una de las condiciones básicas de este tipo de sociedad –la capitalista-.

Entonces, quiere decir que hay desposesión de los medios. Pero para que haya una desposesión efectiva de los medios, de la mayoría, tiene que haber un modo de producción que pueda funcionar así. Por esto es que él se va aproximando desde diferentes ángulos. Como hace, primero, con el valor. Como hace con el problema de la cooperación, la manufactura y la gran industria, -en la sección cuarta-, y el predominio de la plusvalía relativa. Como va a hacer, después, con el salario. O sea, como una argumentación que pretende entender, y después por lo tanto poder explicar cómo puede

funcionar una manera de producción, y reproducirse una y otra vez las condiciones de existencia de clases que él considera fundamentales en la sociedad: o sea, la burguesía y el proletariado. Me parece que es el objetivo, -que podríamos llamar histórico- en el caso del análisis del capitalismo formal.

En mi opinión, esto le permite a él tratar de generalizar un aparato teórico para todo el capitalismo, y no para ciertas sociedades capitalistas. Lo que no quiere decir que uno no se encuentre con los problemas prácticos siempre, cuando va a estudiar. (Digamos, lo más importante de los alumnos de Marx, en una época determinada). Un ejemplo maravilloso, en ese sentido, fue Lenin. Y en El imperialismo fase superior del capitalismo Lenin prueba clasificar a los países, frente a este problema de la expansión mundial del capitalismo. Y dice que unos son coloniales, otros son semicoloniales, y otro es Argentina (risas). O sea, la clasificación trae siempre sus problemas. Lenin simplemente reconocía que la clasificación –que él estaba adelantando, no sabía si iba a ser así- permite tener un canon general, lo más general que tiene el capitalismo –en este caso- y por lo tanto avanzar en el análisis general y no en el particular.

Y no sólo en cuanto a la economía, sino en cuanto a la "formación social". O sea, este complejo de conocimientos que quiere expresar –no reflejar- la complejidad de aspectos que nosotros dividimos. No decimos "la economía, la política, las ideologías, las relaciones internacionales", puesto que la gente vive eso de una sola vez. Una de las pobrezas mayores de la ideología soviética, que se autotitulaba "marxismo-leninismo", es el hecho de "la conciencia social". Los menos jóvenes se acordarán.

La economía, la política, las ideologías, las relaciones internacionales son aspectos de la formación social, que es muy lícito, y además no es posible el conocimiento si uno no hace eso. Pero a la vez está muy claro en que no es así como la cosa existe, y que incluso eso está en el fondo del por qué la gente que más trabajos pasa puede admitir esto. Pero son saberes populares de las ecuaciones de la dominación, por los cuales la gente emite, la gente refleja, por los cuales la gente –simplemente, o complejamente- desempeña los papeles que les han tocado. Incluso hasta con un poco de alegría. Y un domingo, o un sábado, están más alegres todavía. Es como el carnaval, que incluso al leer la crónica roja sienten que han pasado cosas extraordinarias, y terribles, dramáticas. Y al ver la telenovela, pues, sienten que pasan cosas maravillosas y tristes. De modo que toda esa funcionalidad de todos esos elementos hacen a la dominación y hacen a la formación social. Marx trata de encontrarles claves. Y en este caso, una de ellas es el modo de producción.

También, entonces, nace la posibilidad de hacer una sociología del conocimiento social. Y Marx lo ha emprendido. Se trata de entender a los pensadores que han pensado sobre lo que él está pensando. Pues él se mete con ellos, a fondo. Y nos deja una primera teoría del conocimiento social. Incluso Kautsky publicó –después de muerto Marx- la "Historia crítica acerca de la teoría de la plusvalía", que es la historia razonada de Marx, acerca del pensamiento económico europeo, del siglo XVII al XIX.

Pero nosotros podemos encontrar, en toda la obra de Marx, y este es un caso antológico, en Miseria de la filosofía –del año '47-, que él dedica este pequeño librito, con unas cartas y un apéndice, a un par de tomos gruesos que ha escrito un francés: Proudhon. Un tipógrafo, un hombre de letras, que en el capitalismo hacía lo que podía, que se intoxicó –según Marx- con la dialéctica alemana. Porque exiliado él en París, en el '44, le encontraba la mañana a veces, después de la noche entera, y él reconoce, de forma irónica, que ha tenido la culpa. Proudhon ha escrito un libro que se llama Filosofía de la miseria. A Marx le encantaban los retruécanos, esas cosas de frases puestas al revés. Y por eso le pone Miseria de la filosofía.

Este es un caso de análisis. No el primero. Porque incluso antes él ha estudiado hasta una telenovela de entonces, un folletín: Los misterios de París, de Eugenio Sue, en La sagrada familia.

Y yo pienso que es importantísimo lo que él aporta en El Capital acerca de la producción del pensamiento social y el lugar que ocupa sin por eso dejar de tener una ideología determinada, en este territorio de sociología, de conocimiento social. Pero yo lo dejo ahí. Como uno de los corolarios que me parece que son muy aprovechables.

Las motivaciones anticapitalistas que solemos tener, cuando nos referimos a estas cosas, también tienen que ver con las valoraciones que hacemos de la producción intelectual. O sea, si alguien nos fuera a analizar a nosotros, como estos sociólogos del conocimiento social, dirían que sobre todo se sentían motivados porque andaban buscando una fundamentación teórica de la lucha contra el capitalismo.

Pero esto es un problema general, que en nuestro tema está muy relacionado con un problema que yo enunciaría actualmente así: la proporción de las relaciones entre la acción revolucionaria y el determinismo económico, cambiará a favor del determinismo, en esta etapa que estamos viviendo.

Hace un siglo, Karl Marx y sus amigos llegaron a plantearse que el socialismo tenía que venir; que Alemania era maravillosa en su desarrollo industrial y de la propiedad del trabajo y del mercadeo, que la civilización se estaba extendiendo por el mundo, que los negros y los chinos y los malayos, que estaban dando mucho trabajo al pobre hombre blanco, y que no lo estaban utilizando. Y que Beethoven, sobre todo en la "Pastoral" nos indicaba con su música cómo iba a ser el socialismo.

Después de eso, vino la Primera Guerra Mundial. Pero bueno, durante eso, Kautsky llegó a desarrollar la idea –a pesar de la Guerra Mundial se mandó una obra de tres tomos- llamada La concepción materialista de la historia, donde sigue sosteniendo la idea que ya había planteado: que el marxismo es revolucionario, porque explica que el socialismo viene. Pero que nosotros no somos revolucionarios, porque no hace falta: el socialismo viene.

Pero ahora, en el 2000, por razones completamente diferentes, se dice que el capitalismo está completamente decidido a acabar con el planeta, que sobra una parte de la población mundial; y es real. Sobra una parte de los trabajadores –miren en su país así lo comprueban-.

Y entonces, será que "el factor determinación económica" va a pesar cada vez más sobre el factor de la actuación en contra, en proporciones. Yo lo dejo como un problema. Y si quieren, en privado les digo que yo no lo creo. Pero es un problema. Yo, por lo menos, leo argumentaciones de compañeros que dicen que el planeta se acaba y sigue el capitalismo. Y que es imposible que tanta gente vaya a vivir de esta manera, sin que este asunto se resuelva. Quiero decir que los problemas que alguna vez nos han parecido risibles, no lo son ahora. Porque las condiciones de la época de la Primera Guerra Mundial, aquellos alemanes encontraban quien les creyera, y ellos tenían que ser necesariamente perversos en lo que decían.

O sea que yo vuelvo sobre este tema porque soy de la idea de que el intelectual anticapitalista tiene que estar muy dispuesto a ir incluso contra el sentido común. Porque, si nos ponemos a pensar, el sentido común es burgués.

Entonces, se trata de un problema que no es estrictamente económico, que es el problema de la lucha de clases. Y ahí aparece el interés que yo le veo a que ustedes estén tan interesados en tener dentro de su programa la cuestión del poder, la cuestión de los factores macroeconómicos, la cuestión de la coacción. Porque esa es otra cosa que Néstor dice aquí, en su programa, "La relación de capital como una relación de poder y de fuerza. Coacción, autoritarismo y economía capitalista. Economía y poder".

Entonces, ¿es El Capital un texto de economía? "División del trabajo en la sociedad y en el taller", es el título de un de los epígrafes del capítulo tres. "Parcialización, cuantificación y racionalización cosificadora en la producción"... Me parece muy importante la cuestión, realmente.

Pero profundizando en la obra vamos a encontrarnos, seguramente, con que Marx desarrolla este problema en varias direcciones.

El problema del poder, en relación con las relaciones de clase es que resulta, por lo general, muy estrecho, y muchas veces no funciona. La dominación me gusta más, a mí, como concepto, porque me parece que nos permite profundizar en el problema de cómo una clase dominante domina. O sea que el problema de las relaciones que se establecen, no son tan sencillas. En general, ninguna relación es sencilla. Pero algunas lo parecen. Por ejemplo, en el ejército: unos mandan y otros obedecen. En la policía parece que también. En las fábricas unos mandan y otros obedecen, pero no es igual. Incluso por eso se inventó la psicología del trabajo, la identificación del líder informal, la resolución del conflicto y todas esas cosas. En otros campos de lo social la cuestión es más complicada, e incluso a veces se postulan los candidatos de partidos diversísimos, que se dicen horrores, y hacen programas de gobierno de los más diferentes, y nosotros decimos "todos son del sistema". Y tenemos razón en general, pero en particular la mayoría de la gente no nos hace caso. Porque todos son del sistema, pero la gente dice "Fulano es un ladrón, y Menganito es un hombre honrado; ya hemos tenido a un ladrón demasiado tiempo, ahora queremos a un hombre honrado".

Esto quiere decir que el problema de la dominación no se agota con decir que hay una clase dominante en la economía, y que a la vez tiene el ejército, y que es la que domina. El asunto va por ahí, pero es más complicado. La jerarquía y el consenso son dos realidades fundamentales en las sociedades capitalistas, que hay que tener muy en cuenta. Y algunas jerarquías son recientes, y otras son antiquísimas, y otra son medievales, del siglo IV; es un complejo de jerarquías. La idea de que el capitalismo elimina las jerarquías precapitalistas es una tontería.

Karl Marx, en El Capital, dice "Yo no soy un apóstol de la civilización". O sea, entiende que el centro de la actuación de los capitalistas está motivada por la obtención de ganancia, y no por imponer más poder. Es el ferrocarril, y después la máquina de vapor, y después el subte y todo eso. No. Si da ganancias sí; y si no, no. Por ahí anda la cosa.

Sucede también que la Constitución dice que la soberanía reside en el pueblo, y de él tienen que derivar todos los poderes públicos. Sin embargo, sobreviven un montón de jerarquías en la sociedad capitalista, y es indispensable entonces manejar la cuestión para entender la dominación capitalista. Porque no son excrecencias que van a desaparecer si cambia el sistema económico. Ese es un grave error. O sea, es posible que ustedes encuentren en el tiempo de no trabajo una salida, sean alcohólicas o no, pero que no incluyan la subversión. Y su señora encuentre, también en sus horas de no trabajo, la posibilidad de odiarlos a ustedes, o de amarlos. Con lo cual quedan mejor y más profundamente divididos, porque ambos son dominados y explotados, aun sin saberlo. Y así sucesivamente, por los morochos, por los rubios, por los del partido liberal, los del partido conservador, etc. Y por eso yo hablaba de jerarquías. Es posible entender que liberales y conservadores proceden de la división política del capitalismo, mientras que lo de pegarle a la señora es mucho más antiguo. Que las ideas que se pueden tener sobre el tiempo de no trabajo, o sobre qué cosa es un negro o un indio, también son mucho más antiguas que el capitalismo. Y el capitalismo puede convivir muy bien con ellas, y puede que en más de un momento dado le parezca que le conviene

cambiar algunas, y ser entonces un factor de modernización. Pero eso hay que manejarlo.

Yo no me voy a meter hoy con el consenso, porque de la lectura va a salir, y forma parte de la cultura actual. Y el problema del concepto de hegemonía creo que está muy hablado ya. Para decirlo en dos palabras, el consenso está muy relacionado con el hecho de que los dominados no estén en contra de ser dominados. O sea, que el momento consensual sea incomparablemente más importante para la dominación que el momento represivo. Marx habla de eso en el Capítulo 1. Pero ambos, las jerarquías que existen y el consenso que se obtiene, forman parte de un entramado de la dominación que es históricamente determinado. Este es un ejemplo maravilloso de esta determinación tan abstracta del capítulo 1, no termina el libro sin ir al detalle en el proceso histórico de ese problema. Y lo persigue de un modo, incluso, muy sugerente y bellísimo muchas veces. Y yo pienso que da una lección.

Él no tiene bien los datos cuando habla de Cuba, en general tiene el asunto, pero el asunto más concreto. Es decir, nos ha dejado trabajo a todos. En este caso, a los cubanos. Es un problema interesantísimo, este hombre peligrosamente mulato que se había aparecido del Caribe, que se había enamorado de una de las hijas de Marx, y Marx usaba para describirlo una palabra clave: que es "indiano". Dice que tiene sangre indiana. Y tiene un momento dramático, cuando le escribe a Engels diciéndole: "He llamado al indiano y le he preguntado con qué cuenta para casarse con mi hija". Carlos Marx, que era un muerto de hambre, que cuando mejoró fue cuando pasó a pobre, le pregunta a Pablo Lafargue, que ha participado en la Comuna de París, con qué cuenta para casarse con la hija de él; como si fuera un burgués. Vean ustedes cómo también las jerarquías pesan sobre todo el mundo. De todos modos lo aceptó, y fue su suegro. Debe haber sufrido muchísimo. El yerno le salió buenísimo. E hizo, por cierto, un texto sobre el matriarcado, muy interesante. Y otro sobre El derecho a la pereza, y no sólo a trabajar. Y además, fue el primer diputado del partido marxista de Francia, este mulato cubano que en el acta de posesión ha firmado "Por la Patria". Fue terrible, y le dijo a la esposa que no había que pesar sobre la juventud y que lo mejor era matarse cuando se cumplieran los 70 años. Y lo hicieron así. Y están enterrados frente al Muro de los fusilados de la Comuna, él y ella.

Bueno, pero volviendo, yo digo que en la historia del marxismo se ha hecho un reduccionismo fuertísimo con esta cuestión de clases. Y a veces hasta ha sido ridículo. En general ha sido muy dura la reducción del poder a una cuestión de clases, que incluso ha llevado a fórmulas increíbles, como que "la dictadura del proletariado es el Estado de todo el pueblo", por ejemplo. Eran frases demagógicas. Y en el fondo, es la inexistencia de una teoría de la dominación en las sociedades. Eso es algo que deberían haber desarrollado los marxistas. O sea, si la libertad tiene un camino que recorrer después de que los anticapitalistas tomen el poder, ¿cómo la dominación no lo va a tener?. Es obvio. Sin embargo, en la práctica, esto fue sustituido por frases demagógicas, o más o menos satisfechas con una prosa que no decía nada.

A tal punto que en 1965 el Che Guevara tiene que escribir en "El socialismo y el hombre en Cuba" que la teoría marxista acerca de la transición está en pañales. Este es uno de los problemas más graves, para el caso. Yo llamo transición socialista a los regímenes anticapitalistas en el poder. En el cual, era imprescindible sustituir los buenos deseos y la demagogia, por un plan que lleve a alguna parte. Una de las funciones fundamentales de una obra como El Capital, o cualquier obra de análisis, es que sea capaz de servir para hacer un plan. Más cuando, en el fondo, -y aquí viene la otra cuestión-, el capitalismo es específico y el socialismo es intencional.

Es decir, no es evolutivamente un resultado. Y ustedes no han protestado cuando yo dije que hasta estaba en contra del sentido común. Entonces, tiene que ser intencional. En Cuba se dice que lo único que crece solo es la hierba mala. En el caso del socialismo eso se aplica totalmente.

El socialismo burocratizado y mercantilizado es fruto, entre otras cosas, de no reconocer de entrada que es una transición, que debe reflexionarse también como un modo de dominación y no sólo como paso a la liberación total de las personas y a la desaparición de las instituciones anteriores.

Porque hay cosas, como la individualización de las personas, que el capitalismo consigue, que cumple, que va horadando las jerarquías. La gente ve los casos y los resultados individuales, a lo largo de la mayoría de los grupos humanos.

Entonces, me meto un poco más en la relación de El Capital como una relación de fuerza y de poder, y la coacción del autoritarismo. Ahí vendría la pregunta: ¿son desviaciones, respecto a lo que sería la esencia del sistema capitalista, o no lo son?

Si consideramos que la esencia del sistema capitalista es este modo de producción por el cual se reproducen cotidianamente las clases burguesa y proletaria, el sistema de obtención de plusvalía y la ganancia media, etc., entonces la coacción, el autoritarismo, las jerarquías, ¿son desviaciones respecto al modelo?

Si el capitalismo funciona así, ¿por qué tiene que necesitar tanto de lo otro? Yo sugiero que lo mantengamos como pregunta. Porque lo cierto es que en la argumentación de esta sociedad, de si es capaz no sólo de reproducirse sino de revolucionarse a sí misma, está también el problema. Porque ustedes también aceptaron todo cuando yo leí el fragmento del capítulo 3, donde dice que a diferencia de todos los regímenes anteriores, que son conservadores y que sólo viven conservándose, el capitalismo sólo vive revolucionándose a sí mismo una y otra vez. Eso es esencial. Pero entonces, si es esencial, ¿no será muy molesto?

O sea, ¿qué es mejor, asesinar a muchísima gente o tener un régimen democrático y explotar a la gente democráticamente?. Yo insisto en esta cuestión. Si funciona tan sumamente bien y es capaz de revolucionarse a sí mismo una y otra vez, ¿por qué funcionar con cosas que no son lo característico o esencial suyo?

Quiero llamar la atención ante un problema, que son los diferentes niveles de análisis. A mí no me gustan varias cosas de nuestro aparato conceptual marxista, y que no se haga la diferenciación entre lo anecdótico y lo histórico, entre lo central y la praxis. Son pares de categorías. Y es que muchas cosas equivocadas no se refieren a cuestiones reales.

Lo que me parece muy real es que Marx, también cuando era jovencito, tuvo que conocer y estudiar a fondo el sistema de los supuestos que se van levantando. Es un economista. Dice: "yo supongo que todo lo que se produce es ganancia si se vende", y hace su propia teoría económica. Y después, en otra obra posterior, dice "ahora ya no supongo, levanto el supuesto y digo 'puede que se venda y puede que no', y si no se realiza puede que haya una crisis de realización". Y lo primero es fundamentado.

Eso después se va a ver, cómo con la física y otras ciencias se consiguen cuestiones que teóricamente funcionan a partir de supuestos que serían hasta calificados como absurdos, a veces, pero que funcionan. Eso es posible. Hay que tener en cuenta que Marx mismo en la situación de su estudio y de su vida, ha planteado cómo lo que él está explicando, en su carácter más esencial, sólo se da históricamente mediante un complejo de situaciones que, a veces, tiende a negarlo. La tendencia puede ser negada por muchísimos casos particulares, o por una buena parte de cada caso. Lo que pasa es que la realidad social tiene sus características. Y lo que en la experimentación en tecnología, a partir de la física, resulta ser, acá es todavía más complejo. Por eso yo

decía que 30 ó 50 años después de su muerte se han enunciado principios, que después se han ampliado hacia los conocimientos sociales, pero que él, sin estos, se batió como pudo.

Entonces, ¿qué es el poder en el capitalismo? ¿Y qué relaciones tienen el poder y la economía en el capitalismo? Son preguntas para este seminario sobre El Capital, y para los seminarios que siguen.

En mi opinión, para Marx hay una relación de ciencia y conciencia, que está en la base de su idea de lo que es una ciencia social, que no me parece fácil relacionar con nuestras ideas actuales de ciencias sociales. Para Marx, la economía es siempre una ciencia acerca de relaciones sociales determinadas. Esto fue un escándalo en la práctica. Tres años después de que saliera el tomo 1 de El Capital, empezó a desarrollarse la idea de que es la subjetividad de cada uno lo que rige la microeconomía, y da pautas más o menos fundamentales a la macroeconomía. Eso es lo se llama, después, el "marginalismo". Lo cual hace partir en dos la ciencia económica. En economía, uno o es marxista o no es marxista. Así es desde entonces. Lo cual no es poco. Ante todo por eso que decía, que la economía trata de relaciones sociales en una sociedad determinada, que afecta a los grandes grupos sociales y a cada uno de los individuos, pero desde ese punto de partida.

Hay, en la economía como ciencia, unos principios determinados, que hacen que uno sea o marxista, o no. Puede ser que en otras ciencias no sea exactamente igual. También, la economía de Marx es siempre un análisis del funcionamiento global de una formación económica determinada, que es el capitalismo. O sea, es el análisis del funcionamiento global de una formación económica determinada que puede ser extensible a otras formaciones económicas.

Parte, por un lado de su particularidad. O sea, él no tiene una idea de las formaciones económicas en general, como podría decir un lógico matemático "para toda x vale siempre 1", por ejemplo. Y entonces, pretende encontrar las leyes de su movimiento, y sus contradicciones. Sus transformaciones, y su eventual sustitución. Y digo esto porque una gran parte de la economía –de toda economía, no sólo la de él- consiste en las teorías acerca del equilibrio económico, y no del movimiento económico. En la sociología también, en el fondo, todo el funcionalismo es eso. El funcionalismo ha pesado sobre el marxismo. Mucha gente, durante décadas, se ha creído marxista, y eran en realidad una mezcla extraña de funcionalistas con filósofos de tal o cual escuela.

Entonces, la eventual sustitución de la economía también tiene como un elemento, cuando se estudia, al Estado. El Estado como parte del sistema. Y no por gusto está la Contribución a la crítica de economía política antes que "El comercio internacional" y "el mercado mundial". En la relación de las seis partes que él iba a estudiar, la cuarta es el Estado.

Y yo me acordaba del Che Guevara, que trató que los compañeros suyos –ya que él se iba para Bolivia- se quedaran con la tarea de escribir un manual de economía política marxista cubano, porque los que había no servían para nada. Entonces, él hizo un plan, y lo desarrolló, un programa del contenido de un manual de economía política. Y uno de los capítulos era "El sistema militar de intervención mundial del imperialismo". Porque el Che planteaba que un sistema de economía que ya es mundial, que interviene en los precios del trigo, también interviene en el resto. Y por eso es que existía entonces lo que él llamaba un "sistema mundial de bases militares", y con un plan para América Latina, etc.

Nunca hay que perder de vista esta serie de problemas con los que se encuentra quien pretende profundizar intentando que lo que está estudiando sirva y sea eficaz para la lucha de nuestros pueblos. Por eso considero de mayor importancia leer y estudiar El

Capital desde nuestra realidad de América Latina, sin olvidarnos nunca de los problemas de la dominación y la lucha de clases.

La ética en El Capital

Enrique Dussel ([9])

Realmente estoy muy contento de poder exponer en la Universidad de las Madres de la Plaza de Mayo. En este país, durante esos años tan nefastos que algunos sufrieron dentro y otros sufrimos fuera, a quienes mataron fueron a los hijos y las hijas cuya sangre algunos reclamaban como la que podría salvar a la patria y por eso es entonces que las Madres de esos hijos son un ejemplo universal, realmente son conocidas en todo el mundo. Me siento honrado realmente de poder llevar hoy a cabo un pequeño menester filosófico.

Respondiendo ya al desafio de Hebe [de Bonafini] quien me dice "Ética: ¿se puede hablar y enseñar ética?, ¿No se parte en realidad de vivirla?". Sí, yo creo que se parte de vivir la ética, pero también se puede pensar la ética, primero que todo para destruir las malas éticas y después para fundar aquellas que puedan justificar acciones tales como la fundación de una universidad popular. ¿Qué es realmente la ética para mí? Voy a explicar porqué y cómo, desde Marx y desde muchos otros autores, no es una ética opcional, o tomamos ciertas opciones éticas fundamentales o vamos como humanidad al suicidio colectivo, de tal manera que ya no es asunto de ser buenos, sino es asunto de que hay ciertos criterios que se cumplen o sino la humanidad desaparecerá y no a muy largo plazo.

Les voy a hablar de la ética contemporánea, a partir de lo que planteo en un libro mío que se llama Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión, en cuya ética Marx entra en algunos lugares centrales y voy a indicar sobretodo esos momentos, pero lo quiero hacer dentro de la descripción ética más global, dentro de la disputa ética contemporánea, en Alemania, EEUU, pero desde América Latina. [...]

En la economía hay una negación originaria, es la que va a empezar a estudiar Marx y va a descubrir él: ¿por qué el obrero es víctima del sistema?. Marx no escribe economía en El Capital sino que hace la critica a la economía y no es lo mismo, y voy a pretender que esa critica es científica y es ética. Acá va a venir la polémica porque el marxismo tradicional nunca pensó en esto, pero ya es tiempo de que veamos que la indignación ética es lo que mueve al obrero a actuar, también al oprimido a moverse contra la opresión. No puede ser una conclusión fríamente científica que no motiva para nada, porque la ciencia es un instrumento y no un motor de la voluntad. Entonces viene al tema, dice Horkheimer, la critica da en cuestión la posibilidad, lo dado desde la negatividad material, la miseria, o si ustedes quieren el dolor. Pero el dolor de una corporalidad. La mujer sufre en su corporalidad la injusticia del machismo. El negro sufre en su corporalidad además su color negro, el obrero sufre el trabajo no distribuido justamente, el hombre del tercer mundo el hecho de ser explotados por los países centrales. La Argentina está en la miseria, es una negatividad, pero una negatividad ligada al dolor, que es un sistema neurológico que nos indica que el cuerpo está en peligro, en principio el dolor es un sistema que dice "¡luz roja! ¡atención!, si la cosa sigue así te mueres". El sistema del dolor es

[9] Por desperfectos técnicos la grabación de esta clase está entrecortada. Hemos seleccionado algunos segmentos significativos de la misma [N.K.]

fundamental, claro, hay que cuidarlo, me duele por algo y justamente porque el dolor es aquello que toca la subjetividad en lo más profundo, voy a hablar de lo que significa la tortura que está ligada al dolor pero ya no del hambre sino del que se la juega por el hambre del otro, y como se juega por el hambre del otro es que es captado como rehén, sus captores le exigen que traicione y si no lo hace, sufre. Pero si no lo hace, aun sufriendo, es el héroe en la máxima ética posible.

El dolor, entonces, me detecta la negatividad, es decir, el hambre, que es lo que hace Marx. Estando en París Marx empieza a estudiar la economía pero no era economista, era abogado, después filosofo. ¿Por qué estudió economía? ¿Acaso porque le gustaba? De ninguna manera. Vio la miseria, la negatividad material de la gente y se dijo ¿por qué esta gente es miserable?. Entonces le cae en sus manos la carta del Esbozo de crítica de la economía política de Engels, que esta fundando la sucursal de la fábrica de su padre en Inglaterra. Engels era un burgués pero un burgués muy particular. Su padre le dice "Funda una sucursal en Inglaterra". En Manchester. Pues bien, Engels llega y gasta el tiempo, de la mano de una muchacha irlandesa católica se mete en los bajos fondos de Manchester y empieza a escribir una obra que se llama La situación de la clase obrera en Inglaterra. Llega a Manchester y lo que le interesa no es ver las condiciones de la fundación de la fábrica, sino la condición de la clase obrera.

Lo que les llamó la atención a esta gente, a Marx y a Engels, antes de hacer ciencia fue la miseria, y lo que había que hacer era encontrar las causas de esa miseria y para hacerlo hay que hacer ciencia. Marx empezó a trabajar con la economía política, empezó en el año 1843 y sigue trabajando hasta llegar a 1857, que son más de diez años y descubrió por fin el tema. El tema es muy "simple". Habiendo un posesor del dinero y habiendo un trabajador que es trabajo vivo, y por eso la vida es criterio para nuestra visión de la ética, el trabajador va a vender su cuerpo, como trabajo vivo durante ocho horas, o diez, o doce, dieciséis en aquella época.

Vender mi cuerpo en ocho horas, diez horas, porque el que pasa a la fabrica ya no soy yo. Yo trabajo para el capital y soy la determinación esencial del capital. El capital me paga para cumplir el deseo, no erótico, sino de ganancia que casi es peor. Este es el problema ético al fin en El Capital de Marx, que esta persona no es respetada como tal, porque es mediación para el aumento de la ganancia y entonces la cosa que se llama capital se transforma en persona, y la persona que es el trabajo vivo se transforma en cosa porque es en el fondo el que maneja la máquina y esta inversión es lo que Marx llama el fetichismo. La persona se transforma en cosa y la cosa en persona. Además el trabajo en dinero es trabajo muerto, mientras que el sujeto que trabaja es trabajo vivo. ¿Ven la terminología? Vida - muerte, yo trabajo pero lo que objetivo está muerto, pero yo sigo estando vivo. El trabajador vivo es subsumido, alienado en el sistema, a su proceso de trabajo.

Y ahora voy a decir dos palabritas técnicas que no son nada complicadas, pero que ustedes que están viendo con Kohan esto saben lo que digo: si me pagan cinco por diez horas, en las primeras cinco horas yo reproduzco el dinero de mi salario y eso se llama "tiempo necesario" pero después de reproducir el valor de mi salario yo sigo trabajando y Marx llamó a eso el "plustiempo", donde el "plustrabajo" produce "plusvalor". No se equivoquen: una cosa es el tiempo, otra el trabajo y otra el valor. El tiempo mide el trabajo y el trabajo produce valor. El plusvalor que produzco mas allá del salario que me pagaron, no me lo pagan sino que se va a acumular. La simplificación es absoluta porque no tengo tiempo aquí para explicarlo.

El efecto negativo en el obrero, no intencional en el capitalista, que hace que tenga hambre y que estén en condiciones malas de salud, es porque produce diez y les pagan cinco. Entonces ese cinco de más él lo crea desde la nada del capital. Que yo sepa no pagar a alguien es robo, pero ese robo es completamente invisible para el capitalista y para el obrero, porque al obrero le dicen "te voy a pagar cinco", y éste la dice "bueno, me vendo, porque soy un pobre"...Y Marx habla de pobre, de *pauper*. ¿Por qué "pobre"? No tiene campito, no tiene madera, no tiene serrucho, ni clavos para hacer la mesa. No tiene nada más que su propio cuerpo, lo único que puede vender, entonces lo empobrecen para que el indio deje su campito y el campesino el suyo, venga a la ciudad y cuando no tenga más que vender que su cuerpo, ahora el capital puede funcionar. El dinero que le paga no es igual al valor que produce y lo que no es igual, no es uno a uno (como decía Aristóteles y Marx lo conocía muy bien porque lo leía a Aristóteles)... Si el dinero que pagó el capitalista es menos que el valor que produce el obrero, como no da igual es un robo y el problema está en el fondo en que a pesar del desarme categorial de la economía política burguesa de Adam Smith, de Ricardo, etc., Marx descubre "científicamente" que hay un robo que nadie ve. Porque en el campo de la circulación no se visualiza, y está en el campo oculto de la producción. Marx ve de pronto cómo se une un proceso científico de develamiento de la causa de la negatividad de la víctima, por la que puede ahora hacer un juicio, y eso es una critica a la economía política: es teórica pero lo que pasa es que al fin es ética. Sí, es una crítica teórica y también ética.

En la séptima sección de El Capital (la ley de la acumulación) Marx dice que la ley de la acumulación es la siguiente: la riqueza acumulada (cinco) es proporcional a la pobreza (- cinco), y la riqueza del rico es miseria, ignorancia, sufrimiento, hambre, embrutecimiento. Son esos cinco no pagados... y eso es una critica ética.

¿Qué sucedió? ¿Cuál fue el problema para el marxismo? Pues bien, lo que pasó es que el marxismo creyó que la ética era sólo una moral. En el capitalismo hay una moral, si usted no respeta la propiedad privada, bueno, viene el caos y como ahora todos son ladrones...Sí, hay corrupción que impide que haya moral. ¿Quién se queja de esta falta de moral? Pues las transnacionales, no sólo la gente buena. ¡Ojo! Vamos a criticar la corrupción, pero no crean ustedes que solamente la gente honesta pide que no haya corrupción, lo piden también los que quieren explotar, porque si el sistema no funciona ni explotar pueden, se les van por todas las cañerías todo el agua que quieren sustraer. La propiedad privada hay que respetarla y si no se respeta es un caos. Pero además por ejemplo hay que respetar que haya competencia, y hay que respetar con "humildad"...El señor von Hayek, "gran ético" que tiene cuatro libros enormes de ética -el fundador del neoliberalismo, escuela de Viena-, dice: "hay que respetar con humildad la competencia, porque si usted es perdedor debe reconocerlo y decirle al que ha triunfado que le dé un puestito, porque si usted se rebela no hay competencia, además hay que respetar la herencia porque sino cómo se va a suceder la identidad de la firma". Entonces, el sistema necesita una moral sino no anda, y eso es lo que llama Marx una moral burguesa.

Si yo pago el justo salario que me indica la ley soy bueno, si pago el impuesto soy bueno, si respeto la propiedad del otro soy bueno. Esa bondad es burguesa y claro, el marxismo decía "si esto es la moralidad...pues que se vayan al diablo". Pero ¿qué es lo que pasa? Pues que hay que distinguir entre esta moral burguesa y la crítica ética (que también es científica, pero no sólo) de Marx al capitalismo.

Si el criterio fundamental material de nuestra ética es la vida humana, entonces en el sistema capitalista se embrutece y no se puede reproducir la vida...pues entonces el sistema capitalista es malo. No es asunto de que usted pague salario

mínimo –se le podría argumentar a un empresario-, lo que pasa es que su salario incluye siempre la extracción de plusvalor. Luego, por principio, este sistema no puede ser justo nunca. ¿Por qué? Porque el trabajo humano no tiene valor, es infinito porque crea el valor. Miren a Marx: ¡qué tipo más espiritual! Ni la doctrina social de la iglesia católica es tan espiritual como Marx. Él dice que el trabajo vivo no tiene valor. Pero cuidado: Marx no dice que es "disvalioso". Por el contrario, tiene dignidad y este es el fundamento de todos los valores. El trabajo vivo del obrero no tiene valor porque es el fundamento de los valores, es más que los valores. [...]

¿Cómo se construye a principios del siglo XIX la nueva patria que sería la Argentina? Se construye sobre aquellos granaderos y sobre aquellas muertes simbólicas de San Martín, hay otros casos que no es simbólico porque en el caso de México, Hidalgo hace la emancipación como San Martín y muere realmente. Le cortan la cabeza. No sólo esto, la dejan colgada en una fortaleza durante diez años para que la gente la vea y se asuste. Dejan el cuerpo del héroe para dar miedo, porque justamente no hay que movilizar la liberación sino hay que retenerla en la situación por temor. Entonces toda esa carnicería, todos esos cuerpos explotados, todo eso ya se sabe desde siempre, y los romanos justamente metían a la silla eléctrica, la silla eléctrica de los romanos era la cruz, que no tenía que ver con la religión sino que era crimen político. Los dejaban bien expuestos para que la gente se horrorizara, y además se los comían las aves. Un amigo mío trabajó el tema y dice que se le debieron comer las aves porque se lo iban comiendo de a poco, y la gente pasaba y decía –mirando a los crucificados-: "por levantarse contra el imperio". Es decir... el cuerpo, de nuevo, como planteaba Marx frente al trabajo muerto del capital, o sea, la corporalidad viviente de aquel que daba vida por las víctimas, hay que ponerlo para que se espanten, para nadie más se mueva. Entonces para que nadie se mueva...y así el sistema sigue funcionando en su legitimidad. Eso le pasa a Hidalgo, exponen por diez años su cabeza en una pequeña cajita de hierro que la gente podía ver. Su alumno de un seminario (porque era un cura) se llama Morelos. Levanta al ejército y también lo matan. Y a su tercero, Matamoros, también lo matan. Entonces México es un poquito mas violento que Argentina, porque los tres primeros liberadores terminan muertos.

Eso es lo trágico a veces de la historia, que la construcción de la vida se hace a través de los grandes que dan su vida por nosotros. Yo creo en una ética que funciona, que explica, una ética llena de carne y que no es una cosa sólo académica, que abre camino a la experiencia que hemos vivido, es mi experiencia, es una ética de liberación. Y significa por eso que yo me encuentro en el lugar argentino más privilegiado posible, y de los más privilegiados de América Latina, habiendo podido atisbar algunas ideas en esta maravillosa Universidad Popular.

Hebe de Bonafini: Yo le quiero decir a Dussel que con esta explicación tan increíble, tan filosófica, sentí que le dio un sentido impresionante al pensamiento de las Madres. Cada vez estoy más segura que no debemos aceptar muertos, que ellos quieren que aceptemos muertos -Dussel lo ha explicado muy bien-, y ahora vuelven a darnos muertos para que los veamos...Por eso exhuman tantos cementerios. Porque nos quieren tener ahí, para meternos lo que él decía, el miedo, el temor. Así que le dio un sentido impresionante a la lucha de las Madres, muchas pero muchísimas gracias.

Marx, Engels y el romanticismo

Michael Löwy

El tema sobre el cual me gustaría discutir con ustedes es el tema de la relación del pensamiento de Marx y Engels y del marxismo, de manera más amplia, con el romanticismo. Tengo que empezar explicando qué entiendo yo por romanticismo, porque si no, no queda claro por qué veo una relación muy importante, significativa, del pensamiento de Marx con el romanticismo.

Si uno abre un manual de historia de la literatura o del arte, se define como romanticismo a una escuela literaria de principios del siglo XIX en Francia, Alemania e Inglaterra. Esa me parece una visión muy estrecha. En realidad, el romanticismo es algo mucho más amplio, mucho más profundo, es una de las principales formas de la cultura moderna desde fines del siglo XVIII hasta hoy.

Para dar un ejemplo, si ustedes conocen las Obras Completas de Lenin, saben que Lenin escribió un folleto que se llamó "En contra del romanticismo económico". Entonces, aparentemente, existe no solamente un romanticismo literario, artístico, poético, sino también un romanticismo económico.

El romanticismo es, en realidad, un movimiento cultural que atraviesa todos los campos de la cultura humana, -el arte, la literatura, la filosofía, la teología, la política, las ciencias sociales, la antropología, la economía-, está presente en todos esos terrenos. Y ese movimiento cultural empieza más o menos en la segunda mitad siglo XVIII, y tiene su primer portavoz importante en el filósofo francés Jean Jacques Rousseau. Pero se va a desarrollar en el curso del siglo XIX. Y mi opinión, la tesis que yo tengo es que continúa desarrollándose también en el siglo XX, hasta hoy. Hasta hoy hay manifestaciones del romanticismo, aunque no se autedenominen necesariamente románticas.

Para esta afirmación yo me atengo a esa frase de Marx no muy conocida, aunque me parece muy significativa, en los Fundamentos de la crítica de economía política [Grundrisse], en donde dice: "La crítica romántica del capitalismo va a seguir acompañando al capitalismo como su sombra, hasta que llegue el día bendito en que se acabe con el capitalismo". Así que hasta que no se acabe con el capitalismo, seguirá existiendo la crítica romántica al capitalismo; eso dice Marx.

¿En qué consiste, entonces, esa crítica? Esa es una manera de definir al romanticismo que tiene Marx. Para Marx el romanticismo no es solamente una escuela literaria, sino que es una protesta cultural en contra del capitalismo; o de una manera más amplia, en contra de la civilización industrial capitalista moderna. Ese es el corazón, digamos, el centro, la esencia del concepto, en el sentido hegeliano y marxista, del romanticismo: es una protesta cultural contra la civilización capitalista moderna, refiriéndose a valores sociales, culturales, políticos, religiosos, precapitalistas, o premodernos, o preindustriales. Entonces, en el romanticismo hay esos dos elementos: una crítica, una protesta, un rechazo muchas veces profundo, rotundo, radical, visceral, de la civilización capitalista moderna. Pero en nombre de valores de un pasado real o imaginario, un pasado precapitalista. Eso es la quintaesencia o el concepto de romanticismo. Para esa definición me apoyo sobre lo que dice Marx.

Y también en otros trabajos de sociología marxista, como los de György Lukács, y toda una serie de trabajos que toman esa definición, pero trato de resumir lo que me parece la esencia del romanticismo.

¿Cuál es la relación que tienen Marx y Engels con el romanticismo? La tendencia general del estudio sobre Marx y Engels es verlos a ambos como herederos de la filosofía de las Luces, del racionalismo, de la ideología del progreso. Eso es, un poco, lo contrario del romanticismo. Entonces, entre el romanticismo y la filosofía de las Luces, hay una diferencia bastante nítida. Así se ve tradicionalmente al marxismo. Y muchas veces hasta el mismo Marx se refirió de manera muy positiva a la filosofía de las Luces, al materialismo, a la teoría científica y materialista de la filosofía de las Luces, y al racionalismo moderno. Esa sería la vertiente esencial del marxismo. Y, sin dudas, lo es. Pero creo que esa manera de percibir las raíces filosóficas y teóricas del marxismo deja a un lado otro componente, otra dimensión, otro aspecto del pensamiento de Marx y de Engels, y después del marxismo, que me parece fundamental, que es el aspecto o la dimensión romántica. Que sí existe.

Y también, muchas veces se dejan de lado las fuentes románticas del pensamiento de Marx y de Engels. Es decir, Marx y Engels se han inspirado no sólo en la filosofía del progreso, la filosofía de las Luces, el materialismo, la dialéctica hegeliana, etc., sino también en varios pensadores y escritores románticos. Ese es un primer aspecto que me gustaría subrayar: las fuentes románticas del pensamiento de Marx y de Engels. Luego voy a dar algunos ejemplos.

En el campo de la crítica de la economía política, tradicionalmente se ve la relación de Marx con los economistas clásicos: Adam Smith, David Ricardo, etc. Efectivamente, Marx se refiere a ellos en sus escritos, los critica, los discute, los utiliza, en parte adhiere a esa teoría clásica, y en parte es su principal crítico. Pero uno no percibe, inicialmente, que había otro tipo de economía política. Precisamente, la economía política romántica, que tenía su principal representante en un economista suizo que se llamaba Sismondi.

Sismondi era un crítico romántico del capitalismo, en el sentido de que denunciaba los horrores del capitalismo, pero en nombre del pasado, es decir, basado en el trabajo del artesano y del campesino. Era un romántico populista, se puede decir. Hablaba en nombre del pueblo, pero para él el pueblo era el campesino tradicional que vivía de su tierra desde hacía siglos, o era el artesano. Propiamente, clases que habían sido destruidas, profundamente desarticuladas, por el capitalismo. Entonces, la crítica que hace al capitalismo, se refería al pasado campesino y artesano. Pero es una crítica que le interesa a Marx. Y si ustedes leen El Manifiesto Comunista van a ver que entre las diferentes formas del socialismo aparece una que Marx llama "socialismo pequeño burgués".

Marx empieza diciendo que Sismondi, que es el representante de ese socialismo pequeño burgués, fue el primer economista que hizo una verdadera crítica del capitalismo. Y Marx empieza a hacer una lista de las críticas que se hicieron del capitalismo, y vemos que son en buena parte las mismas que le hace Marx. Es decir, el capitalismo como pauperización de las clases populares, la enajenación del trabajador, el desempleo, las crisis económicas. Toda una serie de cosas que los economistas clásicos burgueses no hablan. No hablan de la crisis económica, de la enajenación del trabajador. Entonces, en esa sección del El Manifiesto Comunista hay un homenaje de Marx a Sismondi, un reconocimiento de una gran deuda intelectual y política a este economista. Toma la crítica, pero no acepta las soluciones que propone. Sismondi propone volver atrás. Pero Marx no quiere volver atrás, quiere ir hacia el futuro. Pero sí utiliza la crítica que hace del capitalismo.

Y aquí vemos otro aspecto importante del romanticismo. Los románticos sólo son parte del rechazo del capitalismo por la nostalgia de un pasado real o imaginario. A partir de ahí se van a marcar dos corrientes dentro del romanticismo. Una que quiere volver al pasado, que es regresiva, pasadista, y en algunos casos reaccionaria. Y hay otra corriente del romanticismo, que considera que la vuelta al pasado es imposible, es una ilusión. No se trata, por lo tanto, de volver al pasado, sino de dar una vuelta por el pasado en dirección al futuro. Es decir, utilizar elementos que han quedado en el pasado, pero para construir un futuro nuevo, utópico, revolucionario.

Entonces, hay dos vertientes bastante distintas. Una conservadora o tradicionalista. Otra utópica y revolucionaria, dentro del romanticismo. El aspecto romántico en Marx es parte de esa corriente del romanticismo utópico revolucionario. Pero en su reflexión Marx va a tomar aspectos y elementos de varios críticos románticos del capitalismo.

Ahora, no sólo economistas, sino también escritores románticos han interesado a Marx y Engels. Y no sólo desde el punto de vista literario, sino como críticos lúcidos, y analistas implacables de los horrores, de los absurdos del sistema de la civilización burguesa.

Tomaré sólo dos ejemplos, que parecen dar interés a Marx y Engels. Uno es el escritor francés Honoré de Balzac, autor de La comedia humana. La comedia humana es un análisis de la civilización burguesa, un análisis crítico, y una crítica que es romántica –porque Balzac era un hombre que se identificaba con el pasado precapitalista-. Desde el punto de vista político era un conservador, quería volver a la monarquía. Pero eso le daba una distancia crítica hacia la civilización burguesa, y la veía por lo tanto en toda su desnudez.

Entonces, hay una frase de Engels sobre Balzac, que es muy interesante. Dice "yo aprendí más sobre lo que es la sociedad burguesa, el capitalismo, etc., leyendo las novelas de Balzac que con el conjunto de los historiadores, economistas e investigadores de estadísticas profesionales de su época". Engels, el gran científico social, el gran crítico de la economía política, dice eso. Es muy interesante y bastante sorprendente esa afirmación. Generalmente la gente no se fija en eso, pero creo que es interesante. Es la obra de un escritor, un crítico romántico. Aunque fuera conservador y reaccionario, Balzac le dio instrumentos a Engels para entender, para criticar, para analizar, la sociedad capitalista.

Y el otro ejemplo es una cita de Marx, que es muy semejante a la de Engels, cuando dice lo siguiente. Se refiere a un grupo de escritores ingleses del siglo XIX, sus contemporáneos, que son Charles Dickens y dos mujeres: Charlotte Brontë y Mrs Gaskell. Marx se refiere a los tres, los define como "una espléndida cofradía de escritores de ficción ingleses, cuyas páginas elocuentes y vivas trajeron al mundo más alegatos sociales y políticos que todos los políticos, publicistas y moralistas profesionales juntos". Es casi la misma cita. Es decir, Marx encontró en las novelas de esos autores un análisis y una crítica que son románticos, porque esos escritores son románticos, que han nutrido su conocimiento de cuáles son las contradicciones, las alienaciones y la parte deshumana de la civilización burguesa. De eso se trata, en último análisis.

¿Cuáles son esos aspectos del romanticismo que encontramos en la teoría y el pensamiento histórico y social de Marx y de Engels? Yo voy a apuntar apenas algunos de los aspectos.

El primero es el interés muy grande de Marx y de Engels, por ciertas formas de sociedad precapitalistas. No tanto la sociedad feudal sino las sociedades o comunidades primitivas. O como dicen ellos, el comunismo primitivo. Entonces, Marx y Engels van a

utilizar los trabajos de una serie de antropólogos, muchos de ellos de inspiración romántica, que han estudiado las comunidades primitivas, o las formas comunitarias primitivas, y Marx y Engels se van a referir de manera muy frecuente a esos trabajos.
Para dar un ejemplo, una carta de Marx a Engels, de 1868, a propósito de un antropólogo e historiador alemán que se llama Georg L. von Maurer. Entonces, Marx dice que la primera crítica que se hizo de la sociedad moderna, tenía una perspectiva romántica medieval. Pero ahora aparece un nuevo tipo de crítica de la sociedad burguesa, que corresponde a una orientación socialista. Y consiste en ir mucho más allá de la Edad Media, hacia la época primitiva de cada pueblo. Y uno queda muy sorprendido de encontrar que lo que es el más antiguo elemento. Sin embargo, es el más moderno, que es el principio de la igualdad social. Es decir, lo que encontramos en esas comunidades primitivas, rurales, precapitalistas, arcaicas, son las ideas de la igualdad social, que para nosotros son muy modernas, porque precisamente son lo que queremos para la sociedad futura. Entonces, aquí vemos esa dialéctica entre el pasado y el futuro. La igualdad social que existía en el comunismo primitivo, fue destruida por el aumento de la propiedad privada, del estado, de la familia patriarcal, etc. Entonces, lo que fue por un lado el progreso, el desarrollo de los modos productivos, de la civilización y de la propiedad privada fue, también, desde el punto de vista social, una regresión. Se destruyó la igualdad, el espíritu comunitario, que existía en esas sociedades primitivas. Ese es el contenido de esta carta de Marx a Engels, de 1868.

Y más tarde Engels, en una carta a Marx, vuelve a esta problemática, también discutiendo los trabajos de Maurer. Y ahí dice lo siguiente: "Tenemos que superar el preconcepto de la filosofía de las Luces, del siglo XVIII, según el cual a partir de la Antigüedad, de la Edad Media, hubo un constante progreso para lo mejor. Esta visión nos impide ver el carácter contradictorio y antagonista del progreso real, y también los elementos de regresión social". Yo creo que este pasaje de Engels es también muy interesante, porque tiene que ver con esta cuestión.

Primero, Engels rechaza la idea ingenua de un progreso lineal, que viene del comunismo primitivo, la esclavitud, el sistema feudal, el capitalismo, la sociedad industrial, el socialismo, todo como si fuera una línea de progreso constante. Entonces, rechaza eso, como si fuera ingenua. Y en cambio, habla del carácter contradictorio del progreso. El progreso, en la historia, siempre fue contradictorio. Es decir, del comunismo primitivo a la esclavitud, hubo progreso, las fuerzas productivas se desarrollaron, la civilización griega y romana eran más avanzadas que el comunismo primitivo, pero es un progreso contradictorio, porque produjo una forma social inhumana, como era la esclavitud. Entonces, tenemos que ver el carácter contradictorio del progreso, y los elementos de regresión que están en el seno del llamado "progreso". Es decir, necesitamos una visión dialéctica del progreso. El proceso histórico, los avances, por un lado son, o pueden ser, al mismo tiempo, dialécticamente, regresiones.
Y lo mismo pasa en el capitalismo. El capitalismo ha desarrollado las fuerzas productivas en una escala sin precedentes, ha aportado un progreso científico, técnico, económico, etc., sin precedentes, pero al mismo tiempo, desde el punto de vista social fue regresivo. Hasta estas formas de explotación, de opresión, de alienación, que constituyen una regresión social.

Un libro en el que se desarrolla esa problemática romántica, filosofía romántica revolucionaria de la historia, es quizás el libro de Engels que se llama El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado. En ese libro, Engels se va a apoyar en el trabajo de dos grupos de antropólogos, de historiadores, como el mismo Maurer, pero también en otros como Lewis Henry Morgan –norteamericano- que ha estudiado las comunidades indígenas, las tribus indígenas norteamericanas, los cherokees en

particular, en el curso del siglo XIX, antes de que fueran exterminadas por la civilización blanca norteamericana.

Entonces, Engels se refiere mucho, a esos trabajos, los utiliza, los interpreta a su manera. Y subraya las cualidades humanas, sociales, culturales, que venían de esas comunidades indígenas, "atrasadas", arcaicas, etc. Dice lo siguiente: "Qué constitución admirable tenía esa organización tribal. Sin soldados, sin guardias, sin policía, sin nobleza, sin reyes ni gobernantes, sin alcaldes, sin prisiones, sin procesos. Todo funciona de manera natural. Todos, en esa comunidad, son iguales y libres, incluyendo a las mujeres. Si comparamos la situación de esa comunidad, de ese comunismo primitivo, con la inmensa mayoría de lo civilizado de nuestros días –década de 1880, cuando escribe esto-, es enorme la distancia entre el proletario y el campesino de hoy y el antiguo miembro libre de esa comunidad".

De todos los criterios que permiten a Engels hablar de una regresión social son, entonces, la libertad, la igualdad, pero también una cierta degradación moral. Había una cierta ética comunitaria en esas comunidades que hacen a Engels hablar de una caída, una quiebra, de las alturas de la inocencia y de la moralidad de esa vieja comunidad para la sociedad moderna, y una verdadera degradación ética.

Uno puede imaginar que ese planteamiento de Marx y de Engels es solamente histórico. Que cuando se refiere al comunismo primitivo constata que tenía una serie de cualidades humanas que se perdieron con el llamado progreso y la llamada civilización, simplemente por una cuestión histórica. Pero no es así. Para Marx y Engels es también una cuestión política, en la medida en que para ellos el comunismo moderno, la utopía socialista de una sociedad sin clases, debería reformular, retomar, vivir como una cierta forma de renacimiento –obviamente, bajo una forma nueva, moderna- de estas cualidades sociales, humanas, éticas, que existían en la sociedad primitiva. Entonces, para Marx y Engels, aquí hay una relación entre el proyecto futuro, revolucionario, de la utopía comunista, y lo que se ha perdido en el desarrollo de la civilización y destruido a la comunidad.

Ahora, lo más interesante de esa significación política concreta de la comunidad primitiva, y de esa concepción romántica de la historia en Marx y Engels, son los manuscritos de ellos sobre Rusia, de fines del siglo XIX. En esa época, en Rusia se había desarrollado un movimiento muy importante, apoyado en los campesinos, el movimiento populista revolucionario, que planteaba la posibilidad o la esperanza de construir el socialismo en Rusia a partir de las tradiciones comunitarias, rurales, de los campesinos rusos. Era una revolución contra el zarismo, que permitía la transición de Rusia al socialismo, sin pasar por todas las etapas del capitalismo que conoció Europa occidental.

Ese movimiento interesó mucho a Marx y a Engels. Los dos consideraron este punto de vista de los primeros revolucionarios rusos, con bastante simpatía. Y una primera manifestación de eso es cuando Marx escribe una carta, en 1877, a un periódico revolucionario ruso, donde dice lo siguiente: "El desarrollo futuro de Rusia no tiene necesariamente que pasar por todas las etapas que conoció Europa occidental. No hay un camino único en el proceso histórico. No hay ninguna razón para que Rusia tenga que pasar por todos los horrores de la revolución industrial, del desarrollo del capitalismo, de la explotación, de la destrucción del campesinado libre. El análisis que yo hice en El Capital, del desarrollo del capitalismo, se refiere a Europa occidental, a Inglaterra, Francia, Alemania, no necesariamente se refiere a Rusia. Rusia puede, eventualmente, conocer otro camino y otro tipo de salida". Esa es la primera afirmación de Marx, que es desde el punto de vista metodológico, muy importante.

Pero más tarde escribe otros dos textos sobre Rusia que son muy interesantes. Uno es una respuesta a una simpatizante de Marx que vive en Rusia, llamada Vera Zasulich, después dirigente del partido socialdemócrata ruso, quien le preguntaba qué opinión tenía respecto de esa cuestión del desarrollo que puede tener Rusia, y el papel de la comunidad rural en ese contexto. Entonces, Marx le contesta, y tenemos la carta, y los textos preparatorios, porque esa carta le dio mucho trabajo, hizo varios textos preparatorios, y tenemos todo ese material. Y la idea fundamental de Marx es la siguiente. Existe la posibilidad, tal vez, no es una seguridad, de que Rusia no deba atravesar todos los horrores del capitalismo que conocieron todos los pueblos de Europa occidental. Existe también la posibilidad de que Rusia pase casi directamente del sistema autoritario feudal, bárbaro, del zarismo, a una sociedad de tipo socialista; en la medida en que este proceso de transición al socialismo se pueda apoyar en las tradiciones comunitarias, rurales, que persisten a pesar de todo, del feudalismo, del capitalismo, entre los campesinos rusos. Tradiciones comunitarias antiguas, primitivas, atávicas, que vienen del pasado y que no han desaparecido. Y que pueden servir de punto de partida para un desarrollo en dirección al socialismo. Esa es, un poco la idea, bastante heterodoxa, que desarrolla Marx en esas cartas.

Y poco después Marx vuelve a eso, que es en uno de sus escritos del año 1881, en un prefacio a la edición rusa de El Manifiesto Comunista. Y Marx y Engels, en ese Prefacio, dicen que existe la posibilidad de que la revolución en Europa no empiece en Alemania o Francia o Inglaterra, como habían dicho muchas veces, sino en Rusia, porque es ahí donde la situación estaba más explosiva. Y en ese caso, la revolución de ellos se va a apoyar en esa tradición comunitaria, colectivista, de los campesinos rusos, para iniciar el proceso de transición al socialismo. Siempre y cuando esa revolución rusa sea acompañada por una revolución en el resto de Europa. Es decir, esa revolución sólo podría realmente triunfar si tuviera el apoyo de una revolución europea, de los otros países. Pero puede empezar en Rusia.

Curiosamente, los primeros marxistas rusos, la misma Vera Zasulich, fundadora del Partido Obrero Socialdemócrata Ruso Marxista, echaron a un lado esos textos de Marx y de Engels, no les interesaron, nunca polemizaron, como si no existieran. Y tomaron camino a una visión totalmente distinta. A saber, que el único camino posible del progreso en Rusia es el desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas. Y que precisaban en Rusia de la realización de una sociedad burguesa, civilizada, moderna, que ese es el objetivo de una revolución en Rusia, el único objetivo posible, una sociedad burguesa semejante a las occidentales, en la cual el proletariado tomará la fuerza de oposición democrática en el Parlamento, etc. Y el socialismo quedará para un futuro muy lejano.

Entonces, tenemos esa cosa muy curiosa, que Marx y Engels tenían esa visión para la revolución en Rusia, que los mismos primeros marxistas rusos rechazaron. Y el mismo Lenin, que tenía una posición mucho más flexible sobre la revolución rusa, también desconfiaba de esto.

Esta discusión tiene consecuencias políticas para el marxismo. Y voy a dar un ejemplo que tiene que ver con la agresión del colonialismo. El siglo XIX es el siglo de la gran expansión comercial, y en particular es la época en que Inglaterra va a conquistar las Indias. Y al conquistar las Indias, va a implantar en India formas modernas de distribución capitalista, y de producción, va a desarrollar los ferrocarriles. Es decir, va a haber progreso capitalista para India. Pero a hierro y fuego. La guerra imperialista.

Entonces Marx, en los primeros tiempos, en los primeros textos sobre el colonialismo inglés en India, de 1853, tiene una visión del colonialismo que nos parece

muy rara. Dice que “el colonialismo es mortal, es monstruoso, es infame, es asesino; pero trae progreso económico, trae formas modernas de producción, trae los ferrocarriles, y eso es positivo”. Entonces, en el último análisis, el colonialismo juega un papel objetivamente progresista, y que conviene, porque trae la producción moderna para las Indias. Ese es el primer enfoque.

El segundo enfoque, años más tarde, ecorresponde a los ’80. Marx va a tener un enfoque muy distinto, en el cual él ve las consecuencias del colonialismo fundamentalmente por su lado negativo. Entonces escribe lo siguiente, en una carta del año 1881 [los borradores –inéditos- de la carta a Vera Zasulich. N.K.]: “Hablando de las Indias orientales, nadie puede ignorar, excepto siendo Henry Maine” –que era un aristócrata inglés reaccionario colonialista-, “y otras personas de la misma clase, que en la India la supresión por el colonialismo inglés de la unidad colectiva común de las tierras” –que era el sistema de producción tradicional de las Indias-, “no sólo fue un acto de vandalismo inglés, sino que empujó al pueblo de India no para adelante sino hacia atrás”.

Entonces, ahí no hay progreso objetivo de las fuerzas productivas. En lo esencial, lo que resultó del colonialismo fue una regresión social de la gente, del pueblo campesino, que vivía en sus comunidades, y que aun siendo pobres tenían una mínima garantía de subsistencia en sus comunidades. Son expulsados de sus comunidades, sus comunidades son destruidas, la propiedad comunal rural es sólo estatuida, y a partir de ahí se producen los fenómenos de grandes hambres colectivas que mueven a millones y millones de campesinos. Eso es lo que quiere decir Marx cuando dice que la colonización y la política económica de la colonización no empujó al pueblo de India para adelante sino para atrás.

Ahora, ese enfoque yo diría hoy que es “romántico”, en el sentido de que rechaza la idea de un progreso lineal, y percibe todo lo que el comercio capitalista y el desarrollo productivo de la civilización produjo de regresión social. Y compara este hito de pauperización de la población campesina indígena con el estatuto que tenía en el pasado precapitalista que, por lo menos, les garantizaba su subsistencia.

Ahora, obviamente, la perspectiva histórica de Marx no es volver a las formas tradicionales, rurales, precapitalistas. Obviamente no se trata de eso, no se trata de una restauración del pasado, sino de una perspectiva socialista para el futuro; pero partiendo de esa experiencia del pasado, de existencia comunitaria rural.

Ese es un aspecto del romanticismo del marxismo.

El otro aspecto que a mí me parece también muy importante, es el tipo de crítica que hacen Marx y Engels al capitalismo. Obviamente, esa crítica es la madre de toda una crítica de la explotación. En El Capital el tema principal es el de la explotación del trabajador por el capitalista. Pero la crítica de Marx es más amplia, no es únicamente el tema de la explotación. La crítica de Marx al capitalismo, a la infamia del capitalismo, no tiene únicamente a la explotación como objeto sino también otros aspectos. Y es en esos otros aspectos en los que entran temas típicamente románticos.

Uno de esos temas, que aparece en toda la historia del romanticismo, es la crítica a la rentabilización, a la monetarización y a la cuantificación de todas las relaciones humanas y de todas las cualidades sociales, por el capitalismo.

Es decir, el capitalismo destruye, diluye, disuelve todos los valores cualitativos –el amor, la amistad, la solidaridad, el honor, la fe-; todo eso es disuelto como en un ácido por el capitalismo, quien lo sustituye por un único criterio, que es el cuantitativo. Ya no hay bueno ni malo, ni bello ni feo, sino que hay el que es 10.000, 1.000.000, 10.000.000 de libras, pesos, dólares, o lo que sea. Ese es un tema fundamental de crítica romántica al capitalismo, que Marx y Engels retoman en sus escritos, y que aparece de manera

central en un escrito de Marx que todos ustedes conocen, que se llama Manuscritos económico filosóficos de 1844.

Ahí Marx y Engels dicen que en la sociedad del pasado existía la posibilidad de un intercambio de honor por honor, amistad por amistad, amor por amor. En el capitalismo, la tendencia cada vez más dominante, es la de cambiar honor por dinero, amistad por dinero, amor por dinero. Entonces, él dice eso del proceso de prostitución general de la sociedad. No sólo en la relación del amor, sino en todos los actos de los individuos, que tienen por único objetivo la ficción del tener, del acumular, capitales de dinero, de mercancía; y los valores cualitativos, las cualidades humanas, sociales, culturales, afectivas, eróticas, todo eso tiende a ser disuelto en el proceso de cantidad de mercancía, o del dinero. Hay muchos aspectos, no voy a citar todos, son bien conocidos por ustedes.

Pero me gustaría que analizáramos que esa temática, que aparece mucho en los Manuscritos económico filosóficos de 1844, esa característica del romanticismo es uno de los temas clásicos de la crítica romántica. Y si ustedes leen, por ejemplo, un libro muy importante que Marx apreciaba mucho, que se llama Las ilusiones perdidas, ustedes ven ahí la historia de dos amigos, que uno cree en sus ideas y en sus valores, y el otro que es periodista y que va a vender su pluma y, por lo tanto, su honor y sus ideas por el dinero que va a recibir como periodista. Va a hacer una carrera de periodista, entonces su pluma es una pluma prostituida, porque él se vende. Entonces, los dos amigos van a romper, se van a separar, porque más allá de desacuerdos políticos, hay desacuerdos fundamentales acerca de quién es el dios de cada uno. Si el dios son ciertos valores culturales, o si simplemente es mano de obra.

Y ese tema lo encontramos en Dickens, y en muchos otros. Es el tema de la literatura romántica, de la filosofía romántica, de la crítica romántica, de la economía política; y es un tema central de Marx y de Engels en El Manifiesto Comunista.

El otro tema parecido que aparece es la oposición que hace Marx, y ya en El Capital, entre el valor de cambio y el valor de uso. Y es un poco lo mismo, reformular el tema de la economía. ¿Qué es el valor de uso? Es el valor cualitativo que tiene una cosa, los objetos: un libro para leer, un caballo para transportarse, una silla para sentarse. Entonces, los productos tienen un valor de uso. Y dicen Marx y Engels, sobre todo en El Capital, que en las sociedades precapitalistas en la antigüedad y en el Medioevo, o en las comunidades indígenas, o primitivas, etc., lo importante eran los valores de uso. Es decir, la gente producía objetos en función de su valor de uso, sobre todo.

Ahora, en la sociedad capitalista, lo que importa es el valor de cambio, que es cuantitativo, es la cifra. Es el cambio que se hace de la mercancía por el dinero. Entonces, hay una sustitución del valor de uso por el valor de cambio. El valor de uso ya no importa, sólo interesa en la medida en que pueden vender a la mercancía. Entonces tenemos productos y mercancías que tiene cada vez menos valor de uso y existen únicamente en función de su valor de cambio, en su transformación posible en dinero y en capital.

Entonces, así se plantea esa oposición a la sociedad capitalista moderna fundada en la dominación casi exclusiva, total, abrumadora, del valor de cambio, en la que todo se vende por su valor de cambio, dicen Marx y Engels que cada cosa es llevada al mercado y cambiada en función a su valor de cambio, mientras que los valores de uso son excluidos o marginados, o sometidos a la ley del valor de cambio.

En tanto que en una sociedad socialista, o postcapitalista, -dicen Marx y Engels- otra vez la producción tendrá por objetivo la producción de valores de uso. Es decir, ya no se podrán considerar a las sillas o a los libros en función de su precio de venta, sino que se considerarán en función de su valor social, cultural, etc. Entonces, la sociedad

comunista será una sociedad de producción de valores de uso. Ese es un tema central de la crítica marxista de la economía política, que retoma en cierta manera una crítica romántica al capitalismo.

Puedo seguir dando otros ejemplos, pero me parece claro que la idea fundamental que en la obra de Marx encontramos una vertiente, una dimensión, un aspecto, una sensibilidad, romántica. Claro que no es el único aspecto, sino que es un aspecto importante. Y si lo dejamos de lado, si lo ignoramos, perdemos la riqueza de lo que es el pensamiento de Marx. Un pensamiento que es resultado de una síntesis dialéctica entre el pensamiento racionalista, materialista, científico, de la filosofía de las Luces y del gran idealismo alemán, con esta crítica de ese contexto romántico en tanto civilización burguesa. Es la síntesis de los dos, y sintetiza la singularidad del pensamiento de Marx y de Engels. Pero generalmente se ve sólo un aspecto, sólo una vertiente, y se pierde una parte muy importante.

Quiero decir, en el poco tiempo que me queda, algo sobre la continuación de esta historia. Es decir, el desarrollo del componente romántico en la historia del marxismo en el siglo XX. Y mi planteamiento, obviamente discutible, que lo puedo discutir con ustedes, es que encontramos en el marxismo del siglo XX toda una corriente de pensadores, algunas veces relacionados entre sí, pero muchas veces no, que provienen del marxismo romántico. Es decir, una corriente en la que ese componente romántico juega un papel muy importante.

Voy a dar, simplemente, algunos ejemplos. Empezaré con una pensadora del marxismo clásico, que es Rosa Luxemburg. Es autora de un libro que se llama Introducción a la economía política. Ahora bien, los libros de economía política marxista empiezan con la mercancía, con el capitalismo, etc. El libro de Rosa Luxemburgo empieza con el comunismo primitivo, y casi la mitad del libro es sólo el comunismo primitivo, es muy sorprendente. Y hace un análisis del comunismo primitivo, que es una forma de subsistir, no sólo de las tribus de América, de Alaska, sino también del pasado de Europa y en el mundo entero, que hubo una etapa de desarrollo social, que continúa existiendo, que es la del comunismo primitivo. Ella la analiza, siguiendo la tradición de Engels, subrayando todas sus cualidades humanas, de igualdad, de democracia, de antiautoritarismo, etc.

Habla también de América latina, eso es interesante. Habla del comunismo primitivo en el Imperio Inca, donde había toda una estructura burocrática y dictatorial, pero en la base funcionaban las comunidades. Y ella subraya ese elemento latinoamericano. Y Rosa Luxemburg explica que el comunismo del futuro, obviamente, no es la vuelta al comunismo del pasado, pero que hay una cierta relación entre los dos. Y hay una fase en la que, desde el punto de vista del futuro de la humanidad, cuando exista el nuevo comunismo moderno, del futuro, donde se va a decir que la historia de la propiedad privada fue un pequeño paréntesis entre miles de años de la historia del comunismo primitivo y miles de años del comunismo moderno. Entre los dos, hubo un pequeño paréntesis, que fue la historia de la propiedad privada, del capitalismo, etc. Eso es curioso.

Otra teoría muy interesante, es la de que en los países del Tercer Mundo –Asia, Africa y América Latina-, están muy vivas las tradiciones comunitarias. El comunismo primitivo aún está presente, mucho más presente que en Europa o que en EEUU. Entonces dice que tratemos de pensar una alianza del proletariado moderno de los países industriales, con los campesinos de las comunidades de los países del Tercer Mundo que representan aún la continuidad del comunismo primitivo. Entonces, habría una alianza entre el comunismo moderno proletario, el comunismo tradicional

campesino, como forma de la unidad antiimperialista entre trabajadores del centro y de la periferia.

Ahora, esa temática la vamos a encontrar en un pensador latinoamericano, pocos años después de ese libro de Rosa Luxemburgo. Un pensador latinoamericano que seguramente no conocía ese libro que fue publicado sólo en Alemania, que era muy poco conocido fuera. Pero lo vamos a encontrar bajo una forma un poco distinta, pero con una idea muy semejante. Quiero hablar de José Carlos Mariátegui. Es no sólo el más grande pensador marxista en América Latina, sino que además también representa lo más típico del marxismo moderno. Y eso se manifiesta en muchos aspectos del pensamiento de Mariátegui, en la importancia que le da a la emoción, a la fe, al mito, a la mística. Todos esos elementos son característicos del romanticismo. Pero también, en su concepción de la revolución peruana y latinoamericana, en la cual él subraya de manera muy semejante a Rosa Luxemburgo, la persistencia de tradiciones comunitarias entre los campesinos peruanos, andinos y latinoamericanos.

Entonces hace todo un análisis de lo que fue la sociedad inca, habla del comunismo inca, no a nivel del estado sino a nivel de las comunidades rurales, campesinas, indígenas. Y dice que ese comunismo indígena inca ha quedado en la memoria colectiva de los campesinos indígenas peruanos. Y que el comunismo moderno, representado por la clase obrera, el socialismo, el partido, etc., tiene que apoyarse en esas tradiciones para desarrollar la idea comunista entre los campesinos. Y para preparar el futuro del socialismo moderno.

Socialismo y comunismo moderno que, obviamente, no son una vuelta al comunismo inca. No queremos Incas, no queremos reyes dictadores. El comunismo moderno incluye el principio moderno de la libertad. Pero sí un retorno de la tradición comunitaria, de los valores comunitarios, de la solidaridad comunitaria, de la fraternidad comunitaria, todo eso de la ayuda mutua, de las tradiciones que vienen aun de los campesinos indígenas.

Entonces, Mariátegui dice que nuestro socialismo, en América Latina, no puede ser calco y copia de otras experiencias, sino que tiene que ser una creación heroica. Y esa creación heroica tiene que inspirarse en las tradiciones comunitarias precolombinas, indígenas, de los pueblos andinos de América Latina.

Y él hablaba también en tanto futuro en América latina, que también era la única respuesta posible a la dominación imperialista, un socialismo indoamericano, un socialismo enraizado en las tradiciones culturales de los pueblos de América Latina.

Entonces, Rosa Luxemburg y Carlos Mariátegui. Y hay muchos otros, aunque no hay tiempo de analizar a todos, pero voy a nombrarlos. Está también el judío alemán Ernst Bloch, que se autodefinía como romántico profesional, porque era también marxista. Los primeros escritos filosóficos de György Lukács, el filósofo marxista húngaro. Algunos de los representantes más importantes de lo que se llamaba la escuela de Frankfurt: Walter Benjamin, Adorno, Horkheimer, Marcuse, que son también parte de esa vertiente del marxismo romántico. Algunos pensadores franceses, como André Breton –el fundador del surrealismo-, que es también un representante muy interesante de lo que es el marxismo romántico. El filósofo marxista francés Henri Lefevre, uno de los inspiradores del movimiento de Mayo del ‘68 en Francia, junto con Guy Debord, fundador del situacionismo, también un romántico marxista.

Y en Inglaterra tenemos toda una corriente de la historiografía inglesa, cuyo representante más conocido es el historiador E.P.Thompson, que también representa muy bien esa corriente romántica del marxismo.

Estos ejemplos muestran que siguió existiendo en el siglo XX una corriente del marxismo, en el sentido amplio, no necesariamente el marxismo ortodoxo únicamente,

en el cual esa dimensión romántica, ese elemento romántico, esa protesta romántica en contra de la civilización industrial capitalista sigue muy presente. Y creo que este momento, entonces, es parte de la riqueza del pensamiento marxista desde Marx y Engels hasta hoy, es uno de los componentes importantes de la crítica actual y del rechazo social, ético, moral y político al capitalismo y del proyecto de una nueva sociedad, de la sociedad de la utopía comunista.

La tragedia del althusserianismo teórico

León Rozitchner[10]

Comienzo

El althusserianismo arrasó sobre fondo de las interpretaciones "vulgares" del marxismo. Lo "aggiornó" desde la óptica "estructuralista" y pareció conferirle su certidumbre científica más acabada. Pero era extrañamente el suyo un marxismo sin sujeto, donde los hombres aparecían sólo como soportes de las determinaciones sociales: no se elaboraba nada en ellos. Y si el sujeto, el sujeto pensante, no era activado en la teoría, ¿cómo podría desde esa negación reconocer la propia realidad histórica que era la suya, puesto que se trataba de una teoría que tenía consecuencias en su aplicación política?

Así como Regis Debray nos trajo las teorías y las fantasías revolucionarias europeas para orientar con ellas la lucha en la Latinoamérica cholula, como si nosotros no fuéramos capaces de pensar nada, Althusser más tarde incidió con su abstraccionismo científico en la concepción de la lucha política, y también en la Argentina. Los "Montoneros", por ejemplo, publicaban sus artículos teóricos, donde a la teoría científica se la separaba radicalmente de la ideología: bastaba solamente con un corte, el epistemológico, e introducía así en la escisión de clases sociales colectivas la escisión del sujeto en la teoría. Pero el corte teórico no impedía, sin embargo, que cada uno pensara desde lo más propio así excluido, y sostuviera sus delirios y sus fantasías sin saberlo, aunque las pusiera en juego como fundamento inconsciente en la práctica política, pese a sostuviera en la teoría un pensamiento que se quería científico. No digo que el fracaso político de quienes sostenían sus teorías fuera por culpa de Althusser. Digo que contribuyó a no pensar nuestra realidad inmediata, en la que cada uno como sujeto estaba incluido, más allá de las ilusiones teoricistas. Martha Harnecker escribió la Vulgata althusseriana, un pedante catecismo, que Althusser crítica en sus memorias, pero se complace sin embargo por los millones de libros vendidos que le dieron influencia sobre nuestro Tercer Mundo, y lo hicieron conocido. Aunque contribuyeran al fracaso.

Tránsito

No queremos ensañarnos con su tragedia y su locura, seríamos muy miserables si algo de eso se filtrara en nuestra nota. Pero su libro forma parte todavía, para nosotros, de un debate histórico que va más allá del respeto o el silencio que correspondería mantener frente a su tragedia. Es el suyo un libro muy terrible y desolado por sus verificaciones "póstumas", un sobreviviente vivo de su propia

[10] Durante el transcurso del "Seminario de Lectura Crítica y Metodológica de *El Capital*" desarrollado a lo largo del año 2000, León Rozitchner fue uno de los compañeros invitados a participar y debatir. Por un desperfecto de la grabación, su intervención no quedó registrada. Por eso no se la pudo publicar en la primera edición de este libro. En esta nueva edición, hemos tomado la decisión de subsanar esa ausencia, incluyendo un trabajo suyo donde se abordan algunas de las temáticas en aquella ocasión discutidas en forma oral. En particular tres: (a) el lugar del sujeto en la concepción marxista de la sociedad y de la historia, (b) el vínculo entre la lógica y la historia en el capítulo primero de *El Capital* y, finalmente, la principal: (c) la crítica de la lectura althusseriana del marxismo. Otras dimensiones de aquella intervención, originariamente expuesta en el seminario, fueron la noción teórica de fetichismo y el vínculo entre Freud y Marx, que aquí no se tratan directamente o tan sólo de modo tangencial.

El trabajo que reproducimos a continuación fue escrito por León Rozitchner en 1993. Tiene por objeto de análisis el libro póstumo de Louis Althusser: *L'avenir dure longtemps* ("El futuro tarda mucho en llegar", sería su traducción libre, o quizás "El futuro existe desde hace mucho tiempo", o "Lo por venir viene desde antaño", o más simple y directo: "El porvenir dura mucho tiempo"). [Cfr. Louis Althusser: *El porvenir el largo*. Bs.As., Ediciones Destino*,* 1993].

muerte. Mientras escribíamos esto, en su momento, se nos estrujaba el alma siguiendo su relato. Pero al mismo tiempo mi lectura se inscribe sobre fondo de tantas otras tragedias que una teoría filosófica como la suya, antes del asesinato de su mujer Helena, pudo haber producido sobre la generación de jóvenes que lo leían excluyendo al sujeto, es decir a sí mismos –las fantasías, los afectos, los fantasmas que sin embargo determinaban, más allá de la "ciencia" histórica, sus desoladoras prácticas políticas. Esto es lo que queremos discernir en la obra de Althusser y la transformación que sufre su teoría luego de ese acontecimiento trágico. Cuando los contenidos que él había denominado "ideológicos", (y ahora se comprende por qué estaban tan tenazmente excluidos de la teoría) pasan a ocupar el primer plano desplazando a la verdad de la ciencia.

Pero lo que más me ha conmovido de su escritura son las 800 páginas del libro de cartas escritas a su amante Franca, donde esplende un Althusser desconocido, oculto tras su reflexión teórica: un hombre lleno de pasión y de ternura, donde resplandece, inesperada, una escritura privada, clandestina, llena de la más conmovedora poesía. Ese Althusser fue ignorado luego de su muerte. Entre nosotros, ninguno de los que fueron en su momento althusserianos, al menos de los que yo conozco, rezó un responso a su memoria y sacó las conclusiones teóricas de este costoso descubrimiento final de su vida.

El debate inconcluso

Lo que se debate en la tragedia de Althusser tiene una importancia capital, tanto práctica como teórica. Para explicarnos tenemos que hacer un ligero desvío y pensar cuáles son los dilemas del marxismo. Para decirlo en pocas palabras: la obra de Marx inauguró un nuevo abordaje histórico para dar cuenta de la lógica del capitalismo. Esta lógica se sintetiza en el primer capítulo del Capital, donde se traza, primero, la secuencia racional diacrónica que lleva desde el trueque hasta la creación social del equivalente general, que culmina en el valor puramente abstracto del papel moneda, donde la relación con el valor de uso queda trunca y radicalmente excluida del signo abstracto que lo cuantifica. Pero este esquematismo lógico se hace comprensible, históricamente, como lo esboza en los Grundrisse, en las llamadas "Formas económicas que antecedieron al capitalismo", donde traza la lógica de los múltiples formas de producción que le precedieron, el proceso histórico que, a través de sucesivas y múltiples culturas, desde el comienzo de la historia, pero leída desde su término, fueron las condiciones de su posterior existencia.

Estos análisis, que podríamos denominar "horizontales", o diacrónicos, formas históricas que se imbrican en una lógica inmanente, no son sin embargo suficientes, pensamos, para plantear la radicalidad histórica de una ciencia. Porque habría que introducir en su método, para completarla, el acceso de los individuos a esa misma historia. Es decir, un análisis "vertical", que el concepto de sincronía no agota, y que está ausente en el marxismo tradicional: la historicidad que transitó el individuo para constituirse como sujeto de esa historia. Si el sujeto está estratificado en el proceso personal e histórico que lo lleva desde el nacimiento hasta constituirse en adulto, y esto lo escinde dentro de sí mismo y lo organiza con lógicas diferentes, entonces comprender que los distintos tiempos de las múltiples formas que al sucederse lo constituyeron como sujeto humano es una condición ineludible para comprender la historia. Si no radicalizamos el conocimiento de este acceso –la historia subjetiva– que se da necesariamente en cada uno de nosotros, ¿podríamos acceder a un conocimiento cabal del sistema social que pretendemos comprender teóricamente sin proyectar, inconscientes, sobre las categorías con las que lo pensamos también nuestras fantasías y nuestros fantasmas y aún nuestros sueños? Y sobre todo: este conocimiento necesario para discernir los límites y la posibilidad de transformar la historia ¿no exige transformar previamente el conocimiento que tenemos de la propia historia, es decir de cada uno de nosotros mismos? En pocas palabras: la ciencia debe poner de relieve la ideología inconsciente que la sostiene como presunto saber verdadero y objetivo. [Desde aquí podrían extraerse otras conclusiones, diferentes al parcial y metafísico planteo de Heidegger, sobre la ciencia y la técnica].

El fundamento de uno de los aparatos ideológicos del Estado lo describe Freud como complejo de Edipo. Freud, creemos, a quien Althusser incluye a su manera, la lacaniana, en su teoría, plantea los límites de la razón con la crítica más radical a los límites de la conciencia, "lugar" donde el conocimiento se elabora. Pero conciencia escindida de un cuerpo que se escinde. En pocas palabras: la conciencia, campo de traslucidez y transparencia, lugar donde también la ciencia se elabora, sin embargo no tiene conciencia del fundamento histórico que la produjo como conciencia. La conciencia no incluye en el saber el conocimiento de su propio origen. Este acceso subjetivo discernido en la teoría es un saber necesario para acceder a la "verdad" objetiva e histórica: debe incluir en ella la historia del sujeto que la piensa.

Primera consecuencia teórica de la tragedia

Althusser mismo, pocas páginas después de describir vívidamente la escena del asesinato, saca las primeras y más importantes consecuencias. Dice en el comienzo de su libro:

"*Advierto: lo que sigue no es ni un diario, ni memorias, ni autobiografía. Sacrificando todo el resto, quise solamente retener el impacto de los afectos emotivos que han marcado mi existencia y le han dado su forma: aquella en la que me reconozco y pienso que podrán reconocerme (...) para hacer resaltar a través del encuentro de los tiempos aquello que constituye durablemente las afinidades fundamentales y diferenciadas de los afectos alrededor de los cuales, por así decirlo, me constituí.*

"Este método [luego de su tragedia] *se me impuso naturalmente: cada uno lo juzgará por sus efectos. De la misma manera que podrá juzgar por sus efectos la incidencia poderosa en mi vida de ciertas formaciones violentas que en otro tiempo llamé Aparatos ideológicos del Estado (AIE) y a los cuales no pude, ante mi propia sorpresa, dejarlos de lado para comprender lo que me sucedió"* .

Althusser desgrana el fundamento "ideológico" oculto tras su elaboración científica. Recién luego de la locura y el asesinato de su mujer pudo reconocer en su teoría, y por su cruel experiencia, a ese sujeto ignorado y rechazado que era él mismo. Comprendió que el aparato ideológico más importante es la familia, por lo tanto el lugar histórico fundador del sujeto humano. Pero ya era tarde.

Althusser y nosotros

Recién ahora se revela lo que la subjetividad encubierta, la que sostenía la estructura sin sujeto, mantenía en secreto: la subjetividad reprimida y dejada tajantemente de lado en su teoría por Althusser. Es conmovedora toda esta densidad de vida ignorada pero activa, lo más rico, enterrada con su savia más nutriente, con sus impulsos más imperativos, con su sabiduría más compleja. Lo más recóndito aflora ahora, turbulentamente, luego de haber atravesado el muro de la muerte.

Y extrañamente viene a confirmar en forma tardía, para los que ya lo presentíamos, el núcleo de la determinación más férrea que surte sus efectos más hondos en la política: la producción de hombres en la familia. La familia, nos dice ahora, es el aparato ideológico más siniestro del Estado. Y agrega a las tres heridas narcisistas sufridas por el hombre que menciona Freud, (Galileo, Darwin y lo inconsciente) una que él llama "cuarta", una más pues, que sería "*todavía más hiriente, pues su revelación es absolutamente inaceptable para cada uno (pues la familia es para toda época el lugar mismo de lo sagrado, por lo tanto del poder y de la religión), y la realidad irrefutable de la Familia aparece entonces como el más poderoso de los aparatos ideológicos del Estado*". [Subrayado nuestro]. Como si lo inconsciente, su núcleo fundamental, no se generara en ese lugar fundacional que es la producción familiar de hombres, sostenido por el cuerpo de la madre y el "espíritu" del padre. Como si estuviera agregando algo nuevo, cuando en realidad esto que es nuevo para él, y que bautiza como novedoso para todos, es lo que Freud elaboró con el complejo parental cuyo modelo era Edipo. Pero un Edipo bien comprendido del que resulta la forma de dominación más primitiva. El Edipo aparecía ya en Freud como el núcleo determinante, arcaico, de toda actividad social, y por ende religiosa y política. Y que algunos argentinos sabíamos desde mucho antes, porque habíamos leído en la Ideología alemana que en la familia ya estaban implícitas las relaciones de dominio.
.

Es extraño que se haga tan el inocente, y de pronto descubra para sí lo original, ese original que sólo lo es para él, como si tuviera por ese solo hecho que serlo también para todos los hombres del mundo. Esta pretensión infatuada también formaba parte de la escisión del sujeto en la teoría. Es esta suficiencia, pretenciosa hasta el extremo límite, la que lo hace a uno distanciarse por momentos de su texto, de lo que podría decir de interesante si no se jugara, y se sintiera circular continuamente, esta pedantería del alma, esta reivindicación de sí mismo –nos confiesa– como "padre de padres" cuando su talla sería la de un hermano más que quiere, absurdamente, por ser el más dotado, ocupar ese lugar separado y divino para distanciarse. Lo que él dice aspira a ser la refutación de todo lo anteriormente pensado y a tener un carácter de verdad que no se apoya sólo en el hecho de comunicar algo que él piensa, sino que ese pensamiento significa la refutación de todo lo que él no pensó antes. Y así se crea sus propios fantasmas refutables, la propia interpretación actual de lo que niega, como adecuada a su dogmática afirmación pasada.

Sus confesiones

Lo que habría que leer entonces, como descubrimiento último que niega toda su teoría, son las páginas de su autobiografía donde encuentra por fin el fundamento del poder despótico en la subjetividad, por lo tanto el asiento político del poder fundamental, que permanecía en él como el núcleo ciego, enceguecido. Pero lo más terrible: enceguecido para su planteo político, ese que tanto influyó en el fracaso de la política de izquierda.

Lo que en síntesis dice Althusser es lo siguiente: de todos los lugares humanos donde el poder absoluto se engendra y se mantiene, el de la familia quizás es el más importante. Tiene entonces, pensamos, preeminencia sobre la economía y la política. En ella se producen las marcas sociales más profundas. En la experiencia infantil (Edipo) se organiza el núcleo fundamental del proceso primario, lo arcaico, que permanece inconsciente en el seno de las posteriores relaciones adultas. Estas formaciones adultas, conscientes, son las únicas que la política "revolucionaria" conoce. La derecha sin embargo lo sabía desde siempre: ella sí actualiza todos los poderes que se asientan en lo arcaico y los ratifica en el mismo nivel de su arcaísmo presente en el psiquismo del adulto. Están reorganizados y ratificados como ciertos para que el poder del Estado pueda ejercer sin dificultad su designio.

Intermedio crítico

¿Pero en serio él dice esto, o soy yo quien lo interpreta así? Althusser no habla de proceso primario, y ni siquiera sé si cuando aborda la ideología como religión piensa en algo más que en ideas, pese a que señale la materialidad de la ideología, en este caso la de la religión judía, reafirmando la "materialidad de su existencia misma" *("relación entre la ideología del pueblo judío y su existencia material en el templo, los sacerdotes, los sacrificios, las observancias, los rituales, etc".* Sin embargo una de esas formas primaria, que Althusser reconoce, la verifica en la propia experiencia de la acumulación insaciable. Las reservas de la cuantificación: reservas podridas. Reserva de zapatos, cuenta: más de cien pares. Reserva de dinero, no dice cuánto. Y reserva de mujeres y reserva de amigos. Una billetera llena de mujeres: *"Para no encontrarme un día solo sin ninguna mujer al alcance de mi mano"* . Mujer amonedada. (+)

La izquierda debería transformar algo que hasta ahora ha sido inabordable para la política, pero que sin embargo sólo ella, y desde allí, se podría enfrentar: lo arcaico nuevamente jugado y actualizado de otro modo en los lazos sociales adultos que ella podría engendrar. Todo se cierra aquí, y resplandece, en el neoliberalismo, con su más profunda verdad.

Mi mamá me ama

Primero habla de las madres. Toda la historia de Louis y de Helena está allí. La madre de Helena esperaba un niño, y en cambio llegó ella: se le cortó la leche, y nunca la madre defraudada la tuvo en sus brazos, la odiaba por haber hecho fracasar su "deseo", dice Althusser . Otra vez las madres

terribles, implacables, deciden el destino de hombres y mujeres. Pero será de su madre desde donde Althusser define la materia como oposición a ella.

Althusser dice: *"Los más grandes filósofos nacieron sin padre",* lo cual quiere decir que "los más grandes", como él, sólo tuvieron madre. Tampoco Cristo tuvo padre, salvo el que está en los cielos. Abraham también nació sin padre, seguramente. Pero depende qué lugar, recreado, se abre desde allí. En Althusser esta absolutización tiene otra vuelta, que es la religiosa: (¿igual que Abraham?) jugó al "padre del padre", es decir ocupó imaginariamente el lugar del poder absoluto de la primera infancia. Falto de padre, también este filósofo que negó el suyo, no sólo recrea para sí su lugar faltante, otro padre, sino que él mismo se convierte en el creador absoluto de padres: Padre de padres, dice de sí mismo. Dios-padre. ¿No era ese en realidad el sueño de la madre el que Althusser realiza a costa de sí mismo? ¿Cómo hacer para entenderse con un cuerpo de madre si ella deposita en él la teoría (el deseo de abstracción, "el ideal teórico") del uso de la mater, de la materia digo?

El deseo de su madre en la teoría científica

La práctica teórica: "*ponía fin al desgarramiento entre mi ideal teórico, brotado del deseo de mi madre, y mi propio deseo que había reconocido y conquistado en mi cuerpo, mi deseo de existir para mí, mi propia manera de existir*". "*No es por azar si pensé, en el marxismo, toda categoría bajo la primacía de la práctica, y propuse esta fórmula de la práctica teórica, fórmula que llenaba mi deseo de compromiso entre mi deseo (especulativo, teórico, salido del deseo de mi madre) y mi propio deseo que "hantaient (obsedía)) no tanto el concepto de práctica, sino mi experiencia y mi deseo de la práctica real, de contacto con la materia (física y social), y de su transformación en el trabajo (obrero) y la acción (política)*" .

Al considerar este capítulo, me encuentro ante varios interrogantes: ¿ese deseo de abstracción materno anulaba la marca de su cuerpo sensible, la más primaria, de la madre en el suyo? ¿El deseo por la abstracción suprema que la madre había depositado en él caía fuera de su cuerpo, de la "práctica" práctica sin teoría que enlazaba su cuerpo con el suyo desde el origen mismo de su vida? ¿El concepto de materia, en el materialismo, no supone actualizar la relación con la mater como experiencia fundante? Entonces habría varios conceptos de materia como madres existen.

El creía recuperar su cuerpo incluyendo en el deseo de la madre, puro, teórico, racional sin cuerpo por lo tanto, su propia materialidad desbordante de deseo sensual, contrariando el de ella. Le agrega al cuerpo teórico de la madre el cuerpo caliente, práctico, del hijo. Y forja así un concepto que resuelve la contradicción: el concepto de práctica teórica. La práctica cae del lado del hijo, la teoría del lado de la madre, y Althusser intenta unificarlas. Pero la práctica teórica implica un corte respecto de la práctica *material* del pensar, que parecería que tiene que diferenciarse de las otras prácticas, como si el término "praxis" no implicara una transformación que se realiza sobre fondo de poner en juego la estructura personal. (Reconoce en el campesino una práctica profundamente teórica, casi politécnica sin embargo). *La materia de la práctica no es la teoría como objeto ni la política como objeto* sino que encierra algo más fundamental: *la relación de transformación que vive el sujeto en su relación con los objetos, sean éstos cuales fueren.*

La noción de praxis no recae sobre el objeto, sino sobre todo en el sujeto cuya modificación implica la posibilidad de ver, al modificarse a sí mismo, la realidad de otro modo. La práxis no se define entonces por su polo objetivo, por la "cosa" que se trabaja, sino por la transformación del sujeto que se relaciona con los objetos, sean teóricos o políticos (y hasta artesanales). Agregaríamos, siguiendo su lenguaje: por la transformación no sólo de los objetos-objetivos -los conceptos- sino por la transformación fundamental de los objetos-objetales, subjetivos, que se ponen en juego.Y eso es lo que tiene en cuenta Marx desde el comienzo de su planteo, por ejemplo en las "Tesis sobre Feuerbach", que el mismo Althusser considera como el momento en el que Marx produce su ruptura con el joven que fue hasta entonces.

De allí resulta que Althusser crea que al recuperar su cuerpo adulto sexuado, con el que complemente el cuerpo teórico de la madre, recuperó la materialidad que es el fundamento último de

su subjetividad. Pero esa materialidad misma estaba trabajada ya por el cuerpo de la madre, que él deslinda, por ese corte fundamental que excluye al sujeto como lugar del propio deseo que atraviesa y da sentido a la materialidad misma como el asiento de la escisión y de la contradicción. Esa materialidad dividida de su propio cuerpo escindido es la materialidad contradictoria que la práctica teórica pretende resolver en la teoría recuperando y prolongando el cuerpo del deseo.

La solución inestable

Pero la contradicción de su deseo, del deseo inscripto en su cuerpo, no era modificado por el hecho de esa creación práctica teórica: permanecía como cuerpo escindido debatiéndose entre el odio al cuerpo frío de la madre, lleno de deseos teóricos, y el amor al cuerpo primero cálido de la madre, objetivado en el amor a Helena y el odio a Helena, alternante en su vida, entre la depresión y la manía, entre el amarla y darle muerte, entre la vigilia coherente de la teoría y el sueño despierto en el acceso de la locura. Su objeto-objetal no había sido alcanzado en la práctica-práctica de su relación vivida con la práctica-amorosa, no sólo la teórica que de ella deriva.

Es porque Althusser no resolvió, no pudo, no podía, y no por cobardía, sino porque quizás nunca se lo pueda resolver a partir de esa ecuación trágica que fue la suya. Porque para poder pensar en la práctica–práctica hubiera tenido que pasar la muralla de la separación con Helena, que era y no era su madre, pero que contenía en sí mismo tanto a la Helena amada como a la madre que impedía que pudiera amarla, unificarse en el amor como la teoría con la práctica como lo había logrado en la filosofía. Ese lugar de la madre, su cuerpo, su materialidad prolongada y animando con su contradicción asumida el propio deseo de ella depositado en él, desde esa materialidad –que Althusser presenta, viniendo del horror, como la prueba de su materialidad filosófica– desde esa materialidad no podía pensar esa otra materialidad de la que hablaba y vivía Marx (y otros con él). Porque esa materialidad -y él no lo podía "saber"- vuelve a escindir en la teoría, en la práctica teórica, otra vez al sujeto, como mero soporte material de un sentido histórico que se elabora en él, pero que él no puede modificar. Y entonces el sujeto pudo aparece así, en su teoría, devaluado, empobrecido, como mero soporte de una determinación que lo cautiva.

Esta distancia entre lo que Althusser descubre como el propio asiento corporal subjetivo es la distancia de una subjetividad cuya materialidad está todavía separada, escindida: una materialidad esquizofrénica que permanece ignorada para él cuando habla como teórico, pero no cuando tan patética y dolorosamente describe la tragedia pavorosa de su vida, y la de su tan amada -y tan odiada Helena. Es desde esa materialidad de la práctica-teórica que pudo antes considerar en la teoría –entes de que surgiera de pronto la práctica práctica de su acceso psicótico, sin teoría– a los sujetos sociales como meros soportes, sin incluir la subjetividad en el enfrentamiento histórico por el poder.

Porque no había superado al padre tampoco en la teoría, a la cual llenaba con el deseo de su propio cuerpo, –poniendo el suyo propio a cambio del cuerpo despótico de la madre– para darle contenido . Porque aún allí el padre despótico, terrible y amenazante desde la mirada de la madre, seguía predominando, pero desde un cuerpo deseoso de teoría. Althusser repite incansablemente que él era "el padre del padre" para cada discípulo con el que se relacionaba teóricamente: el despotismo materno que vació ese sitio y lo llenó con su deseo "teórico" también atravesaba su teoría: ese padre concebía hijos teóricos. Y nos confiesa la transformación de ese padre negado en otro superlativo que él mismo crea: no ya hermano entre los hermanos descubierto en una nueva alianza fraterna con sus pares, sino Padre por encima de los padres: la soberbia y la creencia religiosa católica de la cual se desprendió tardíamente –¡ en el 48 , a los 36 años!- anidaba allí. Y podría deducirse, hilando fino ese párrafo de la pág. 208 de su autobiografía, que a lo físico natural correspondía la clase obrera y el cuerpo social correspondía ~~a~~ la política: "*del contacto con la materia (física o social), y de su transformación en el trabajo (obrero) y la acción (política)".* Para él la filosofía era ya acción política, la praxis material social, pero a la praxis obrera se la remitía, así me parece, a la mera práctica física. Si nó, no podría haber asignado el mero carácter de soportes a los individuos de las clases sociales, ideológicos, determinados como estaban. Pero no como él, ya que serán los teóricos, los filósofos,

desde la praxis teórica, quienes establecerán para estos individuos ideológicos, sujetos de la Revolución, las tareas que les fija la estructura social cuyo saber sólo ellos tienen.

"Pero esta fórmula, 'pensar es producir', está ya en Labriola. Nadie se dió cuenta de esto, pero ¿quién había leído a Labriola en Francia?"). Otra vez la soberbia althusseriana, el padre de padres, que tiene la verdad en Francia. Con la misma vehemencia podríamos decirle que quizás otros, en Buenos Aires hasta quizás podían también haberla tenido sin conocer a Labriola, y quizás comprenderla en el mismo Marx o en Freud de una manera más profunda y adecuada. Al menos para comprender esto que decimos más arriba: que la mera producción del pensamiento con ser productiva no es praxis todavía, porque requiere poner en juego las condiciones subjetivas (su relación con los objetos-objetales), y su superación subjetiva, en esa producción que se alimenta con otras producciones más elementales de la vida, sin resolver las cuales no hay práctica verdadera en la teoría, por más que se la reconozca como una práctica específica. Pero allí no reside su especificidad, sino en lo que plantea respecto de las trampas de la propia subjetividad que se ve enfrentada y comprendida.

El cuerpo como hogar del pensamiento

Esto resulta de la concepción del cuerpo propio, el de sí mismo, en Althusser: *"Que se pueda así disponer de su propio cuerpo, y retirar de esta apropiación con qué pensar libre y fuertemente, por lo tanto específicamente (proprement) pensar con su cuerpo, en su mismo cuerpo, de su cuerpo, en pocas palabras que el cuerpo pueda pensar, por y en el despliegue de sus fuerzas, me deslumbraba, como una realidad y una verdad que yo había vivido y que eran las mías. Tan verdadero es, que Hegel lo dijo bien, sólo se conoce lo que se reconoce".*

Pero el cuerpo suyo estaba dividido en la alternancia, como dijimos antes, de un corte fundamental visible en la presencia tajante de la vida y de la muerte separadas, escindidas, esas que el terror de un corte hacía aparecer en la necesidad de internación cuando aparecía la proximidad de un nuevo amor, otra mujer no madre, que contrariaba su relación soportable-insoportable, de vida y de muerte juntas, que estaban presentes en Helena. Esta presencia arcaica de la madre cobijante del hijo estaba encarnada en Helena.

Para decir esto podemos tomar como ejemplo aquella situación en la playa, donde luego de hacer el amor desnudos con una muchacha en el mar, mientras Helena los observa desde la orilla en la que la dejaron descansando, y se acerca luego a ella y le dice: "la pesadilla ya pasó". Lo que vive en pesadilla es darle muerte a Helena y, cuerpo vivo y deseante el suyo, darse en espectáculo: matarla por el dolor que le produce. Porque al principio cree, nos confiesa, que Helena sufre no por eso que vio en la escena amorosa que él ponía ante sus ojos, sino porque –pensaba para sus adentros– él se podía ahogar y morir y producirle a ella con su muerte el mayor de los sufrimientos. El goce con otra mujer era visto desde la mirada de su madre-Helena como peligro de muerte no para ella sino para él: ella sufre su muerte al verlo vivo y deseante. Ve en Helena solo el afecto cobijante de un madre añorada que sufra ante su dolor de un hijo que, en el momento en que más vive, más muere para ella. Sólo luego de la "pesadilla" descubre que el sufrimiento de Helena, en la orilla, espectadora de esta visión cruel, era por lo que estaba viendo: que hacía impúdicamente el amor ante sus ojos con otra mujer y no con ella. Y sólo entonces, viendo sus despojos de mujer sufriente y desolada, pudo darse cuenta que era de la muerte de ella de lo que se trataba: que le había hecho lo más terrible que se le pueda hacer a ese otro ser humano que entrañablemente lo ama.

Lo que quiero decir es que había en su pensamiento un impensado en él, pero que no era cualquier pensamiento que se pudiera conscientemente traer a la luz de la conciencia y la palabra, sino que sólo podía aparecer actuado. Y pensado sólo como ausencia del sujeto, como un lugar vacío-lleno que debía ser tachado en su existencia que se destruía y negaba a sí mismo como ser consciente.

Por eso en la ideología, cuando al mismo tiempo la describe como alusión-ilusión, y hasta puede comprender la materialidad efectiva en la que se asienta -cuerpo, imaginación, afecto-, no lo había reconocido como constitutivo, en el campo político, de toda subjetividad en los "soportes" –los individuos– del conjunto social. Sólo afirma el determinismo de la estructura, pero no el momento de

una posible libertad práctica en la subjetividad de cada individuo que pueden llegar a no soportar la determinación con la que se lo define. (Pero está sobre todo en el corte epistemológico que, en la ciencia, separa tajantemente al concepto teórico de la ideología -la representación, la imaginación, el afecto, los valores, la presencia, y el objeto-objetal sentido e inconsciente que sostiene desde allí toda la serie).

Entre labios y dientes

Pero su idea reguladora, con la que su conciencia se manejaba, era la idea de Spinoza, del conatus vital, *"todo en expansión y en alegría, del cuerpo y del alma, unidos como los labios y los dientes".* Extraña esta unidad de los labios y los dientes, que es de yuxtaposición. No dice ni siquiera las encías y los dientes, que están unidos y forman siendo diferentes una unidad indisoluble, sino la unidad de los labios y los dientes: lo que estando separados como lo duro y lo blando, lo muelle y húmedo de lo óseo y brillante, es con esta dualidad –morder con los dientes, chupar con la lengua y los labios– con lo cual piensa la relación del alma con el cuerpo! O podría decirse: como dos saliencias diferentes en el mismo cuerpo, tan diferenciadas y al mismo tiempo formando parte de su propia unidad viva. Pero en ambos casos, creo, sería lo mismo. A no ser que me equivoque yo y le dé una interpretación exagerada. *"Esta idea del cuerpo me venía de maravilla":* agrega. Ahora sabemos por qué.

Pero en una segunda lectura, volviendo a las primeras páginas donde describe patética y objetivamente cómo, queriendo masajearla para aliviarla de su dolor, estranguló a Helena, leemos con fría y desnuda objetividad algo que, superado el escalofrío que nos recorre el cuerpo, nos da la clave de lo que estábamos diciendo: *"Y de pronto me golpeó el horror: sus ojos están interminablemente fijos y sobre todo he aquí que un trocito de lengua reposa, insólito y tranquilo, entre sus dientes y sus labios".*

Mamá y papá

Agrega después: "*Yo no amaba los padres sagrados y había adquirido la certidumbre, de larga data, que un padre no es más que un padre, en sí un personaje dudoso, imposible en su papel, y tanto había aprendido y amado jugar al "padre del padre"' que esta empresa de pensar en su lugar lo que él hubiera debido pensar por sí mismo me venía como un guante*" . La imposibilidad del papel del padre depende de la visión que le acerca la madre (y que seguramente Lacan le confirma). El lugar que hubiera debido ocupar el deseo del padre humillado, su deseo de pensamiento abstracto, está ocupado por el deseo de la madre que deposita ese pensamiento como deseo suyo en el deseo del hijo que tiene que integrarlo, y agregarle con el suyo la pasión y el ardor que al cuerpo de ella le falta. Althusser ocupa el lugar que el deseo de la madre le asigna: el del padre de ella, no el de su marido: un deseo abstracto. Ese lugar superlativo se corresponde con el deseo inconsciente de la madre cristiana en el hijo, quien pese a haber abandonado su juventud católica intensa, quedó en él inscripto como una marca arcaica. Althusser quiere ser Padre de padres, es decir el Dios cristiano, engendrador abstracto de hombres. El deseo de ocupar y hablar desde ese lugar absoluto, aunque corregido, fue depositado por la madre.

Más tarde

Y pensé que no debo tratarlo a Althusser sin ese dolor y esa simpatía que me despierta su vida y su lectura. Debo situarse más lejos que la mera teoría que hace aparecer en mí las ganas de enfrentarlo y descubrir en su carozo el gusano de su suficiencia y de mi antipatía, de su falta de verdad y de su abstracción distanciante. Siento una enorme pena por su sufrimiento que también animo desde el mío, y en algún lugar pienso que estamos o hemos estado en lo mismo, cada cual haciendo lo que podía. Menos hipomaníaco que él, menos desgarrado pese a haberlo estado y sintiendo que se aproxima para mí el desgarramiento absoluto del que hablaba Hegel, debo ponerme en otro lugar para entenderlo. Debo abrir en mí otro lugar de comprensión, porque es el que él mismo pide desde el

coraje de escribir lo que escribió para explicarse lo que antes vivía sin entender. Y eso lo tenemos todos: cada uno tiene, y lo tengo, ese punto ciego que trata de abrirse camino para que a través de lo propio los demás comprendan, es decir comprendan el propio sufrimiento y lo acompañen. Toda obra de filosofía debería contener estos dos tiempos, separados por la locura y la muerte, que aparecen en él, como me enseñó Agustín en sus Confesiones. Aquí no caben las miserias y los antagonismos miserables que llevamos dentro, lo que tenemos que vencer para acercarnos a los otros amistosamente. Comprender no es sólo pelear, o pelearse con uno solamente: es quizás humildemente comprender sin flaqueza las propias y las de los otros, y ayudarlos al ayudarme a comprender las mías. No quiero hacerme el bueno, sino poder llegar a serlo.

Nuevamente la Madre

El problema de la madre en Althusser y la teoría del fundamento común que nos marca a todos como sujetos luego políticos. Con Foucault y el cura Bretón había conversado sobre la represión de la amistad entre hombres en el cristianismo. El amor generalizado era el intento de superar la homosexualidad en lo difuso de una generalidad vacía, pero dentro del hueco abierto por el terror a la mujer-madre, diosa y bruja sucia. *"Existían tantos curas, hasta curas santos, que sentían horror de las mujeres, de donde surgía su instinto de pureza pues la mujer es un ser sucio, y muchos curas creían rechazar la impureza negando a la mujer y "se pagaban el muchacho"*.

¿Qué le pasó a él mismo con la mujer-madre? Cuando comenzó a perder todos sus objetos y a enfermarse por pedazos todo su cuerpo, Althusser se dio cuenta de esa diferencia entre los objetos-objetivos del mundo exterior perdidos, y su cuerpo mismo tratado de ese modo, y de los objetos-objetales, los objetos internos, primarios que constituyen la "matriz inconsciente" del sujeto. *"Era (esas pérdidas) el 'amonedamiento' (monnayage) de una pérdida muy diferente, inconsciente, la pérdida del objeto-objetal, es decir interno, la pérdida del ser amado, de Helena, que reactivaba otra pérdida, más inaugural, la de mi madre* (que no pudo nunca soportar). *La pérdida matricial del objeto-objetal, interno, se amonedaba así inconscientemente en el mecanismo repetitivo al infinito de objetos-objetivos discretos*. [Madre amonedada]. *Como si, al perder el objeto-objetal que ordenaba todos mis investimientos, al perder la matriz inconsciente de todos mis investimientos, perdiera al mismo tiempo toda capacidad de investimiento de los objetos-objetivos discretos, y al infinito. Perdía todo porque había perdido el Todo de mi vida, y estaba viviendo el duelo. Este proceso de pérdida al infinito era el trabajo psíquico del duelo, el trabajo de la pérdida y sobre la pérdida del objeto-objetal inaugural"* .

Habría que establecer la relación que existe entre esta pérdida, cuando aún no estaba todo perdido por el asesinato que lo quiebra todo, y el campo de la política que se prolonga desde la necesidad de unir el cuerpo primero escindido, luego despedazado. *"Y durante el mismo tiempo estaba enfermo por todo mi cuerpo: los ojos, las orejas, el corazón, el esófago, el intestino, las piernas, los pies, qué se yo. Perdía propiamente mi cuerpo afectado por un mal universal que me amputaba su uso: volvía a caer así en mi "cuerpo despedazado"* . Interpretación lacaniana de su propia enfermedad. ¿Es la explicación adecuada la que se da? Este estado se complementaba con la destrucción razonada y demostrable lógicamente de sí mismo, enfrentado con su dialéctica a la de los amigos a quienes vencía con sus razones: *"destruir toda perspectiva de salir del estado miserable al que me encontraba reducido (...), pruebas de fuerza de las cuales salía siempre vencedor"*. ¿Y qué vencía al vencerlos, al destruir la existencia de los otros, dice, al refutar implacablemente todas las formas de socorro? *"Yo buscaba la prueba, la contra-prueba de mi propia destrucción objetiva, la prueba de mi no-existencia, la prueba de que estaba seguramente muerto para la vida, para toda esperanza de vida, y de "salut"* (salud-salvación*)". "Me demostraba mi propia muerte"*.

Helena muere

Pero lo importante es la palabra "cobardía", con la cual se calificó a sí mismo de entrada. Es lo que no puedo comprender en ese juego final donde pretende que para matarse a sí mismo tuvo que

destruir todo: Helena, sus amigos, su cátedra, su vida. Y dice que esas muertes de los otros eran la "prueba" de su propia destrucción, la que él necesitaba para saberse muerto. Extraña prueba de su propia muerte produciendo la muerte del otro (aquí no importan los objetos externos). No entiendo como puede escribir esta descripción de su propia enfermedad en estos términos: la "prueba" parece estar calcada en las pruebas simbólicas, o las pruebas racionales de la existencia de Dios o de su inexistencia, siempre externa al sentimiento que las necesita.

Pero aquí la prueba de su muerte no es su propia muerte, sino la muerte del otro más amado, dice. Por momentos roza el reconocimiento de su impostura, al recordar que, de niño, quiso alguna vez darse la muerte con una carabina: *"Yo no era sino una existencia de artificios y de imposturas, es decir específicamente nada auténtico, por lo tanto nada de verdadero ni de real*". Creo que no saca las conclusiones que se deducen, porque continúa diciendo que siempre buscó su propia muerte, siempre en duelo por sí mismo. Pero siempre era él quien se quedaba en vida, y la que murió en la realidad fue ella. Ese extremo debía ser muy difícil que pudiera alcanzarlo sin matarse a sí mismo, esta vez en serio y no por interpósita vida. *"De hecho, siempre estuve de duelo por mí mismo, de mi propia muerte por madre y mujeres interpuestas":* aquí se refiere a muertes simbólicas, como cuando se dice que Dios ha muerto, a amores desechados, no a la muerte de Helena, que fue una verdadera y no simbólica muerte por interpósita mujer, no simbólica sino cierta: real y palpitante.

Qué extraño: *"Como prueba tangible de no existir, había desesperadamente querido destruir todas las pruebas de mi existencia, no solamente Helena, la más alta prueba, sino también las pruebas secundarias, mi obra, mi analista, y al fin yo mismo".* Al fin, sólo al fin "yo mismo". ¿Es quizás lo que hacemos todos siempre? Uno está al fin, al final de juego, esperando ver primero cómo se destruye todo antes de experimentar la destrucción de uno mismo: la mirada infinita que nos pone fuera de juego, en lo absoluto del sin tiempo de la verdadera vida, el que nos salva al mantener la distancia entre la vida, la propia que permanece, y la de los otros, que se van de ella. El "sálvese quien pueda" llevado hasta el extremo límite de la tragedia no asumida sino soslayada: quedó en vida para hacer una obra que contenga la narración que él mismo hace de su propia muerte, pero que lo dejó en vida para contarla. El "après coup" que fue su descubrimiento en la teoría.

Y al fin aparece la referencia a la mística cristiana del todo o nada, del lleno y del vacío, en una dialéctica simbólica o imaginaria que es la de su proceso arcaico presente. Hablando de las "depresiones regresivas" dice: *"impotencia total de ser es igual a omnipotencia sobre todo. Siempre la terrible ambivalencia, cuya equivalencia se encuentra en la mística cristiana mediaeval: totum=nihil"* . Recordar el "todos tuyos" del Papa, de la sumisión proclamada de ser todos en el Otro, pero en el otro existente, el mediador visible que es el cuerpo encarnado del pontífice sumo.

Y se quedó pues en vida: la que había muerto era ella. Y el amor , el verdadero pero ahora imposible, surge desde la muerte y retorna a la vida de la profesión y los amigos.. Madre-Amor-muerte-amor-vida. *"Después retomé poco a poco mis asuntos en mano, mis amistades y mis afecciones. A partir de aquí creo haber aprendido qué es amar".* ¿No actualiza así el modelo cristiano. al menos llevando al extremo límite lo que oculta la muerte de Cristo, del hijo, a quien la trampa que su madre le tiende lo condena a aceptar la muerte para pagar las culpas, las culpas de su ser puta y traicionar al padre? Es decir: haberle dado el mensaje al hijo de matarlo al padre y no haberlo podido hacer. Otra vez es el hijo el que se salva y se endiosa a su manera. Althusser desarrolla el drama de su católica madre, la que hizo mierda a su padre y lo alejó de sus hijos, a quienes le impidió identificarse con la fuerza y las ganas de gran fornicador y comedor de carne que el padre tenía.

Althusser nos dice claramente que los verdaderos cristianos están fuera de la Iglesia y que siguen siendo cristianos: es claro, asumen la contrafigura cristiana confesional, más bien la revierten, y en la figura de una mujer judía dan muerte, por interpósita persona, por interpósita madre impura, a la otra puta madre indiferente que el hijo sintió que lo iniciaba en el adulterio, quebrando la ley sagrada del incesto. Puta madre-judía. Althusser es la contracara del encubrimiento que poniendo siempre la muerte afuera nos salva de la propia muerte. Es el extremo límite de la rebelión cristiana, su coherencia extrema.

Franca y la filosofía

Para terminar, podemos pensar que en el futuro la filosofía de Althusser terminará siendo, como ya se atisba, un brillante fósil filosófico, una teoría que irá a incluirse dentro de los múltiples intentos de teorizar la realidad histórica de manera científica y objetiva: sin sujeto. Pero lo que si permanecerá, pensamos, es precisamente aquello que fue desdeñado por Althusser de sí mismo en su obra filosófica, como si correspondiera al pobre campo de la ideología: los fantasmas, los afectos, las representaciones, las imágenes, las pasiones, los sueños y los anhelos donde se expresa en verdad el sujeto antes desdeñado:: las hermosas y poéticas cartas a su amante Franca..Althusser, que se hizo filósofo para ocultar en la filosofía sin sujeto su temido designio mortífero, de odio y de venganza que la producía, será recordado para siempre por lo que más había excluido sin compasión de sí mismo: la ternura y el amor de un hombre, contradictorio como somos todos, que se expresó, clandestino, en las hermosas cartas a su amada Franca.

Referencias
(de los compañeros invitados a exponer en el Seminario)

John Holloway, de origen irlandés, especialista en las transformaciones del Estado y del mundo del trabajo, es profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Edimburgo (Escocia) y del Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de Puebla (México). En esta última, Holloway codirige la revista del posgrado de Sociología *Bajo el volcán*.

En términos políticos proviene de la izquierda radical europea del '68 y, actualmente, intenta reflexionar tomando como modelo arquetípico al movimiento zapatista. Entre sus obras se destacan **A Marxist debate, State and Capital** (1978); **Fundamentos para una crítica marxista de la administración pública** (1982) y **¿Un nuevo Estado?** (1994). Varios de sus artículos fueron publicados en Argentina desde 1988, incluyendo el libro **Marxismo, Estado y Capital** (1994). En 1995, nosotros le hicimos una entrevista a Holloway, que fue publicada en la revista *Dialéktica* N°7 (Año IV, septiembre de 1995), con el título "La cientificidad del marxismo es, justamente, la crítica".

Durante el año 2000, en nuestro Seminario de Lectura Crítica y Metodológica de **El Capital**, circularon y se discutieron los borradores del libro que John Holloway publicó luego con el título **Cambiar el mundo sin tomar el poder -El significado de la revolución hoy- (**Herramienta-Universidad Autónoma de Puebla, octubre 2002. Reeditado en España por El Viejo Topo). En aquella oportunidad, varios integrantes del seminario, incluyendo al coordinador, le señalaron a Holloway numerosos reparos sobre las endebles y cuestionables consecuencias políticas (vinculadas a la impotencia política del reformismo clásico y no tan clásico) que él extraía de una inteligente y aguda lectura de la teoría marxiana del fetichismo en **El Capital**. (Algunas de las críticas a las corrientes que renuncian a la estrategia de la toma del poder las hemos desarrollado en nuestro libro **Ernesto Che Guevara: Otro mundo es posible**. Buenos Aires, Nuestra América-La Rosa Blindada, 2003).

A pesar de esos reparos y de la extendida repercusión posterior que alcanzó el libro de Holloway en corrientes posmodernas y posestructuralistas de variados tintes reformistas, mantenemos el criterio de incluir su exposición en esta segunda edición porque nuestro seminario apostó siempre al debate y al intercambio fraternal de ideas, incluyendo a aquellas y aquellos compañeros con quienes no estamos de acuerdo y con quienes mantenemos serias discrepancias políticas.

Fernando Martínez Heredia fue miembro del Movimiento 26 de julio desde antes del triunfo revolucionario de 1959. Ha sido militante del Partido Comunista cubano desde su fundación hasta hoy. En 1965 y 1966 fue subdirector de Edición Revolucionaria, matriz del Instituto Cubano del Libro, fundador de su editorial de Ciencias Sociales y miembro de su Consejo Asesor hasta 1971 (época en que esta editorial publica a A.Gramsci, a L.Althusser, a S.Freud, a M.Weber, a C.Levi-Strauss y a J.P.Sartre, entre otros). Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana entre 1966 y 1969, Martínez Heredia también dirigió la revista *Pensamiento Crítico* (53 números entre 1967 y 1971, fecha en que se clausuró), ácidamente impugnadora del dogmatismo stalinista de los soviéticos. Por esos años compiló **Lecturas de Filosofía** (1966, primera edición de un tomo, 1968, segunda edición de dos tomos) y **Lecturas de Pensamiento Marxista** (1971). A partir del derrocamiento de la

dictadura somocista (1979), Fernando Martínez vivió cinco años en la Nicaragua sandinista, realizando tareas políticas. Sus vínculos con los sandinistas y con los revolucionarios salvadoreños datan de los años ’60, época en que traba amistad con Carlos Fonseca Amador (fundador del Frente Sandinista de Liberación Nacional-FSLN) y con Roque Dalton.

Algunos de sus libros son: **Rectificación y profundización del socialismo en Cuba** (1989); **El Che y el socialismo** (Premio extraordinario Casa de las Américas, 1989), **En el horno de los ’90** (1999) y **El corrimiento hacia el rojo** (2001). Políticamente, Martínez Heredia expresa a una de las vertientes más radicales de la Revolución Cubana. Actualmente, es investigador del Centro de la Cultura Cubana Juan Marinello de La Habana, donde preside la Cátedra Antonio Gramsci. Desde su fundación, ha participado varias veces en la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo.

Enrique Dussel estudió filosofía en la Universidad de Cuyo, trabajó en los ’60 y ’70 en la filosofía de la liberación. A partir de que el Comando «José Rucci» de la extrema derecha peronista le puso una bomba en su casa, se exilia en México. Allí coordina la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL), de la Asociación Mundial de Filosofía (FISP), con sede en Friburgo (Suiza) en cuya universidad fue nombrado doctor honoris causa. También es doctor en la Universidad Central Complutense (España) y en La Sorbona de París (Francia). Solamente hasta 1994 había publicado 17 obras conjuntas, 241 artículos y 41 libros. Sus numerosas obras se refieren a la ética de la liberación, a la filosofía de la liberación, a la historia de la Iglesia en América Latina y también al pensamiento de Carlos Marx. Sobre este tema publicó **Estudio preliminar al Cuaderno tecnológico-histórico de 1851 de Karl Marx** (1984); **La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse** (1985); **Hacia un Marx desconocido, un comentario a los manuscritos del 61-63** (1988); **El último Marx [1863-1882] y la liberación latinoamericana** (1990) y **Las metáforas teológicas de Marx** (1993). Desde esta perspectiva ha discutido y polemizado con importantes filósofos académicos europeos y norteamericanos, entre los que se destaca Kart-Otto Apel.

Michael Löwy, de origen brasileño, constituye uno de los principales investigadores sobre el marxismo latinoamericano a nivel mundial. Sus libros han sido traducidos a 22 idiomas. Políticamente, comenzó militando a fines de los ‘50 en el luxemburguismo (época en la que fue cofundador en Brasil de las organizaciones Liga Socialista Independiente y de Organización Revolucionaria Marxista Política Obrera). Luego, Löwy fue impactado fuertemente por la Revolución Cubana y el ejemplo del Che Guevara, a quien le dedicó uno de sus mejores libros. En esos años fue compañero de estudios de Francisco Weffort y alumno de Fernando Henrique Cardoso y de Octavio Ianni en la Universidad de São Pablo. Ya en los ’60, viviendo en París adonde fue a estudiar con Lucien Goldmann, Löwy adhiere a la IV Internacional (Secretariado Unificado), entonces liderada por Ernest Mandel, organización en la que continúa militando.

Sobre América Latina sus dos principales libros son **El pensamiento del Che Guevara** (1970, varias veces reeditado) y la voluminosa antología **El marxismo en América latina** (1980, igualmente reeditada en varias oportunidades y ampliada en la última edición de 1999 realizada por la editorial del PT-Partido de los Trabajadores de Brasil). Algunos de sus otros libros son: **La teoría de la revolución en el joven Marx** ([1964], tesis dirigida en La Sorbona por Lucien Goldmann, editada en 1970);

Dialéctica y revolución (1973); **Para una sociología de los intelectuales revolucionarios (La evolución política de Lukács 1909-1929)** (1976); **El marxismo olvidado (Rosa Luxemburg y György Lukács)** (1978); **La teoría del desarrollo desigual y combinado** (1981); **¿Qué es la sociología del conocimiento?** (1986); **Marxismo y teología de la liberación** (1988); **Redención y utopía** (1988); **Revuelta y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad** (1992); **Guerra de dioses. Religión y política en América latina** (1996, que recibió en Brasil el premio «Sergio Buarque de Holanda 2000», donado por Löwy al Movimiento Sin Tierra-MST); **L'Étoile du matin. Serréalisme et marxismo** (2000) y **Walter Benjamín: Avertissement d'incendie** (2001). Actualmente, Löwy es director de investigación del CNRS (Centro Nacional de la Investigación Científica) y dirige un seminario en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. En periódicos de Francia ha publicado artículos sobre la represión en la Argentina y sobre el caso de las monjas francesas desaparecidas en nuestro país.

León Rozitchner constituye uno de los filósofos argentinos más agudos y polémicos. Es doctor en filosofía en la Universidad de París. Estudió con Lucien Goldmann, Jean Wahl, Claude Levi-Strauss y Merleau-Ponty. Pero lo más interesante de este intelectual argentino no reside ni en sus títulos académicos (a pesar de los cuales se le cerraron las puertas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA) ni en las "autoridades" con quienes se formó en París. Descartando el hábito de la glosa y la repetición, tan común en nuestro medio, Rozitchner rechazó convertirse en un simple epígono local o en un alumno obediente de cualquiera de ellos.

Aunque las fuentes que nutren el pensamiento rozitchneriano son, principalmente, Sigmund Freud, Maurice Merleau-Ponty, Karl Marx y Karl von Clausewitz, su mayor aporte a la filosofía argentina reside en la originalidad con la que vislumbró y empalmó vías de entrecruzamiento entre paradigmas teóricos tan diversos y en el modo en que, a partir de esos cruces, intentó pensar nuestra historia política.

En la década del '50, Rozitchner fue miembro de la mítica revista *Contorno*. A comienzos de los '60, en La Habana, participó como profesor durante los primeros tiempos de la Revolución Cubana. A esa época corresponde un trabajo suyo sobre los **Manuscritos Económico Filosóficos de 1844** de Marx y, también, el artículo "La izquierda sin sujeto", publicado originariamente en *La Rosa Blindada* y reproducido más tarde en la revista cubana *Pensamiento Crítico*. Este último artículo se leyó y se discutió en nuestro seminario durante el 2000. Entre sus ensayos, merece destacarse "Filosofía y terror", escrito en el exilio venezolano de 1980, en el cual denuncia a los filósofos tradicionales que se refugiaban en el búho de Minerva para avalar el terror militar. También al exilio venezolano pertenece su crítica a los ex marxistas argentinos del grupo "Club de Cultura Socialista" que apoyaron entusiastamente, desde México, la guerra de Malvinas.

Algunos de sus libros son: **Persona y comunidad** (1962); **Moral burguesa y revolución** (escrito en La Habana en 1963); **Ser judío** (1968); **Freud y los límites del individualismo burgués** (1972, donde ya discute con Louis Althusser y sus seguidores, hipótesis que retoma en el texto que incorporamos a esta segunda edición); **Freud y el problema del poder** ([1982], reeditado en 1987); **Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política** (1985); **Las Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia** ([1982], reeditado en 1985); **Las desventuras del sujeto político** (1996); **La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo** (1997, existe una reedición posterior ampliada) y **El terror y la gracia** (2003).

Che Guevara
lector de *El Capital*

Diálogo con Orlando Borrego
(compañero y colaborador del Che
en el Ministerio de Industrias)

Sobre el Che Guevara se han escrito muchas biografías. Muchísimas. La mayoría de ellas tocan de oído y se sustentan en testimonios de terceros. En versiones o en reconstrucciones posteriores (algunas honestas y fidedignas, otras claramente tergiversadoras de los hechos históricos y abiertamente opuestas a la revolución) cuya fuente son… otras reconstrucciones previas. Relatos sobre relatos, en una multiplicación infinita de espejos donde el Che Guevara se desdibuja en tanto material de disputa, de tironeo, de abierta manipulación mediática. No importa tanto qué hizo, qué escribió, qué pensó ni qué proyecto tenía realmente el Che sino más bien cómo se lo puede utilizar hoy para otros fines. Ese tipo de ejercicio está más cerca de la propaganda ideológica del sistema y de la construcción hegemónica de una cultura de la resignación que de la rigurosa investigación histórica.

De este modo se ha construido la leyenda negra de un Che Guevara salvaje, frío ejecutor, déspota, hombre de acero, fusilador sanguinario y cruzado del medioevo. En suma… un ángel exterminador. Todas estas caracterizaciones pertenecen al ex funcionario de la administración Menem, Mario Pacho O'Donnell, quien recientemente le ha dedicado a su figura una biografía mercantil, tramposamente titulada *Che, la vida por un mundo mejor* [Buenos Aires, Sudamericana, 2003]. En ese best seller comercial, O'Donnell se queja de la influencia de Guevara sobre la izquierda marxista continental, a la que habría conducido "hacia la violencia terrorista".

En ese mismo registro de sentido, a Guevara se le llegó a atribuir un "fundamentalismo terrorista", comparándolo sin ningún escrúpulo ni reparo, con Bin Laden, como hizo el ensayista –supuestamente "progresista"…- José Pablo Feinmann en el artículo "El Che y las Torres Gemelas" [*Página 12,* Buenos Aires, 8 de octubre de 2002]. Antes de ese articulo, el mismo Feinmann lo había caracterizado como un "implacable jacobino", "un extremista", "un Superman con kryptonita en los pulmones", "un Jesucristo superstar" y hasta "un Principito de la izquierda", en su triste ensayo *La sangre derramada* [Buenos Aires, Ariel-Planeta, 1998]. En aquel texto, Feinmann remataba su visión "progresista" del Che –que también se expresó en una promocionada obra de teatro- preguntándose, sin rubor en el rostro: "*¿Quién puede no pensar que Ernesto Guevara es* ***uno de los grandes responsables*** [sic] ***de las masacres*** *de nuestro continente?"*.

La lista de exabruptos, manipulaciones, tergiversaciones, frivolidades, superficialidades y desconocimientos históricos podría complementarse con miles de ejemplos similares. De biógrafos argentinos o también de otras latitudes, entre los que se destaca el inefable funcionario estatal mexicano Jorge Castañeda.

Muchos de ellos, no sólo intentan manipular la figura del Che para oponerlo artificialmente a Fidel, para atribuir su asesinato en Bolivia a una supuesta "inclinación al suicidio" o para explicar su internacionalismo militante a partir de oscuras e insondables enfermedades psicológicas. Al mismo tiempo, el coro de todos estos apologistas menosprecia al unísono, con voz monocorde, la propia formación teórica del

revolucionario argentino. A regañadientes, llegan a conceder que "leyó mucho" pero, invariablemente, dejan flotando la idea de que el Che Guevara era un simple diletante y un marxista improvisado, lo cual explicaría –siempre según la opinión de estos biógrafos bienpensantes- sus "fracasos políticos y económicos".

No casualmente, en todas las biografías -incluyendo en este rubro hasta aquellas que simpatizan con el biografiado, más honestas que las de O'Donnell, Feinmann o Castañeda- apenas se dedican unos poquitos renglones a mencionar los estudios teóricos del Che. Llama poderosamente la atención que biografías de casi 1.000 páginas (tan gordas como la guía de teléfonos) despachen la polémica teórica sobre la ley del valor y las categorías mercantiles en la transición al socialismo en menos de media página, mientras invierten no más de dos renglones en mencionar –si es que llegan a mencionarlos…- los seminarios de estudio a los que el Che les dedicó años de su vida militante.

En el fondo, ese tipo de tratamiento reposa en un axioma implícito: **el Che fue el Che…a pesar de sus ideas, a pesar de su concepción del mundo y a pesar de su ideología política**.

Orlando Borrego Díaz no supo del Che Guevara a partir de lo que sobre él dijeron las agencias de noticias norteamericanas, los expedientes de la CIA recientemente desclasificados o los ensayos de algún escritor europeo que se dignó a escribir sobre América Latina para lavar culpas de conciencia. Tampoco se puso a escribir sobre el revolucionario argentino porque una editorial comercial le ofreciera una abultada suma de billetes para confeccionar, en un par de meses y a todo galope, un best seller biográfico, de venta rápida en supermercados y shoppings. Un texto simple, de degustación efímera, para leer en la playa o en la cola de la peluquería.

Orlando Borrego (quien nació en Holguín, Cuba, en 1936) lo conoció al Che de primera mano. Fue su compañero de lucha y militancia, su principal colaborador y su amigo personal durante muchos años. En épocas insurreccionales, perteneció al Ejército Rebelde y combatió en la Columna 8 "Ciro Redondo" que dirigía el mismo Che. Más tarde, en tiempos de las célebres polémicas económicas y políticas sobre el desarrollo estratégico de la revolución cubana, fue su principal asistente en el Ministerio de Industrias y su compañero de estudios teóricos.

No casualmente, cuando el Che se fue de Cuba, le dejó a Borrego como regalo sus tres tomos de *El Capital* (con sus subrayados y sus notas manuscritas), con la siguiente dedicatoria: "*Borrego: Esta es la fuente, aquí aprendimos todos juntos, a tropezones, buscando lo que todavía es una intuición apenas. Hoy que marcho a cumplir mi deber y mi anhelo y quedas cumpliendo tu deber, contra tu anhelo, te dejo constancia de mi amistad que pocas veces se expresó en palabras. Gracias por tu firmeza y tu lealtad. Que nada te separe de la ruta. Un abrazo. Che. Habana/1965".*

Borrego ha sido el impulsor y animador de la compilación más completa hasta hoy existente sobre la obra, los escritos, las cartas y los discursos del Che, que él –con la colaboración de Enrique Oltusky- realizó desde el Ministerio del Azúcar, cuando Guevara todavía estaba vivo (preparando su participación internacionalista en otras tierras del mundo).

Borrego acaba de publicar en Argentina dos libros fundamentales: *Che Guevara, el camino del fuego* [2001] y *Che, recuerdos en ráfaga* [2003]. Ambos han sido editados por la editorial Hombre Nuevo.

En el primero de los libros, Borrego nos introduce al laboratorio mental del Che, en los tiempos tempranos de la transición socialista. De la mano del autor vamos conociendo, palmo a palmo, cada una de las tareas que la joven revolución cubana y su principal dirigente, Fidel, le encomendaron al Che Guevara: el papel de la

nacionalización de las grandes empresas capitalistas, los desafíos de industrializar en forma acelerada un país subdesarrollado y tradicionalmente atado a los monopolios norteamericanos, la batalla por el trabajo voluntario y los incentivos morales y la difícil tarea de continuar en forma permanente e ininterrumpida una revolución que se inicia. Ya no sólo con el fusil al hombro, sino también desde el naciente Ministerio de Industrias. En *El camino del fuego* Borrego nos va explicando las posiciones del Che en el debate teórico en el que fraternalmente polemizaron los partidarios del Cálculo Económico (CE) con los del Sistema Presupuestario de Financiamiento (SPF).

Los primeros, encabezados por Carlos Rafael Rodríguez, Alberto Mora, Marcelo Fernández Font y Charles Bettelheim, propiciaban y defendían un proyecto político de socialismo mercantil, con empresas gestionadas en forma descentralizada y con autarquía financiera, compitiendo e intercambiando con dinero sus respectivas mercancías en el mercado. En cada una de las empresas predominaba el estímulo material. La planificación, sostenían los seguidores del Cálculo Económico, operaba a través del valor y el mercado. Ese era el camino principal elegido y promovido en aquellos años por los soviéticos.

Los segundos, encabezados por el Che Guevara, y acompañados por Luis Álvarez Rom y Ernest Mandel, entre otros, cuestionaban el matrimonio de socialismo y mercado. Defendían un proyecto político donde planificación y mercado son términos antagónicos. El Che pensaba que la planificación era mucho más que un mero recurso técnico para gestionar la economía. Era la vía para ampliar el radio de racionalidad humana, disminuyendo progresivamente las cuotas de fetichismo en las que se sustentaba la creencia en una "autonomía de las leyes económicas". Los partidarios del Sistema Presupuestario propiciaban la unificación bancaria de todas las unidades productivas, con un presupuesto único y centralizado, entendidas todas ellas como partes de una gran empresa socialista (integrada por cada una de las unidades productivas particulares). Entre fábrica y fábrica de una misma empresa consolidada no había compraventa mediada por el dinero y el mercado, sino intercambio a través de un registro de cuenta bancaria. Los productos pasaban de una unidad productiva a otra sin ser mercancía. El Che y sus partidarios, promovían e impulsaban el trabajo voluntario y los incentivos morales como herramientas privilegiadas –aunque no únicas- para elevar la conciencia socialista de los trabajadores.

En *El camino del fuego* Borrego, con gran pedagogía y múltiples ejemplos cotidianos, va mostrando al lector la complejidad de todo el planteo del Che. No sólo teórico sino también práctico. La frutilla de este primer libro está dada por su último capítulo, aquel donde Borrego intercala y comenta un texto fundamental hasta ahora inédito del Che: los cuadernos elaborados en Praga. En ellos Guevara, al año siguiente de la polémica económica de 1963 y 1964 (entre fines de 1965 y comienzos de 1966), somete a dura crítica el *Manual de Economía Política* oficial en la Unión Soviética. Allí llega a la explosiva y "herética" conclusión –más de dos décadas antes de Mijail Gorvachov- que la URSS está regresando al capitalismo…

En *Recuerdos en ráfaga*, el segundo texto de Borrego, el autor nos pinta un fresco donde emerge en el primer plano el Che cotidiano, su relación con los amigos, con los compañeros de militancia y de estudio, con los colaboradores del Ministerio de Industrias, con los trabajadores y con todas las personas que lo rodearon, lo quisieron y lo siguen queriendo. Borrego incursiona en muchísimos aspectos de la vida íntima de Guevara. No en lo que atañe a la vida sexual –destacada por O'Donnell en forma completamente pacata, y al mismo tiempo tratada con frivolidad y ligereza, para vender más y obtener más dinero con su apurada biografía- sino la intimidad de la vida cotidiana. Aquella faceta de su vida donde el lector encuentra a un Che humano,

demasiado humano. Un Guevara que se muestra tal cual es, como uno más de nosotros. Una persona que ama a su pueblo y a todos los pueblos del mundo, que se esfuerza por luchar y por mejorar, que quiere a los animales y los malcría, que hace bromas y jodas con sus compañeros de trabajo, que extraña el asado e incursiona en la ironía argentina, que se ríe y mucho con sus amigos, que se gana el respeto de sus pares y el amor de su pueblo poniendo el cuerpo propio en aquello que predica: una moral comunista.

En este segundo libro, Borrego nos acerca un Guevara que baja del cuadrito y del póster en la pared para sentarse al lado nuestro y hablarnos cara a cara, interpelándonos de frente, pero no desde una pose fría de almidón, impostada y artificial, allá, lejos de todos nosotros, sino desde la vida cotidiana. Esa vida que él supo exprimirla hasta borrar las tonalidades grises con que suele teñirla la rutina burguesa del capitalismo.

Después de transitar ambos libros, no se llega a una única conclusión. Cada lector y cada lectora extraerán las suyas. Pero, más allá de los matices y los múltiples ángulos de lectura, es casi seguro que quien los lea, querrá al Che todavía más que ahora. Ernesto Guevara se vuelve más entrañable de lo que ya era.

El siguiente diálogo con Orlando Borrego –testigo directo de todo este asunto- **trata de profundizar en aquel aspecto del Che Guevara tantas veces silenciado, soslayado, desconocido u "olvidado" por las numerosas biografías: los estudios del Che**. El Che como un intelectual revolucionario. Sus lecturas sistemáticas, sus seminarios semanales, sus reuniones bimestrales, su preparación cultural como dirigente político y su proceso de formación teórica. El Che intentando diariamente superarse a sí mismo a través del esfuerzo, no sólo físico sino también de aprendizaje. En suma: el Che que llegó a ser quien fue precisamente por las concepciones, las ideas y los valores que amó y por la voluntad que puso en llevarlos a la práctica, poniendo en juego, incluso, hasta su propia vida.

Néstor Kohan: ¿Cuándo comenzó en Cuba el círculo de estudios sobre *El Capital* de Carlos Marx, a cargo del profesor Anastasio Mansilla?

Orlando Borrego Díaz: En 1961, cuando recién se creó el Ministerio de Industrias. Ya se había terminado el primer seminario sobre *El Capital* en el Consejo de Ministros, reunido probablemente ya a fines de 1960. Anastasio Mansilla no fue a Cuba para el seminario del Ministerio de Industrias. Éste fue un segundo seminario. Mansilla fue a Cuba para un seminario previo con un grupo de compañeros del Consejo de Ministros, donde estaba Fidel, el Che, Regino Botti –el de la Junta Central de Planificación- y tres o cuatro ministros más. Los más interesados en ese tema.

N.K.: ¿Carlos Rafael Rodríguez también estaba en ese primer seminario?

O.B.D.: Sí, Carlos Rafael también estaba.

N.K.: ¿Blas Roca?

O.B.D.: No, Blas Roca no estaba. Blas Roca estaba metido en problemas de su partido, el Partido Socialista Popular, pero no estaba en este seminario sobre *El Capital*.

N.K.: ¿Cuánto duró el primer seminario, el del Consejo de Ministros?

O.B.D.: Duró corto tiempo. Había muchas interrupciones…imagínate…el Consejo de Ministros…Fidel permanentemente movilizado y todo eso.

N.K.: ¿Mansilla fue a dar clases a Cuba sobre *El Capital* por su propia cuenta o alguien le pidió?

O.B.D.: Lo que sucedió fue que Cuba le pidió al partido soviético que enviara a alguien, a un profesor, para hacer un seminario sobre economía política.

N.K.: ¿Por qué ellos, los soviéticos, seleccionaron a Anastasio Mansilla?

O.B.D.: Porque Mansilla estaba como profesor de *El Capital* en la Universidad de Lomonosov, en la Unión Soviética. Y además, Mansilla tenía la particularidad que hablaba perfectamente el español, porque había nacido en España y sus padres lo enviaron como a muchos niños españoles de la República a la Unión Soviética por miedo a que los franquistas los mataran. Entonces Mansilla dirigió el primer seminario del Consejo de Ministros, donde además estaba Fidel como alumno. Y también el Che. Los dos, Fidel Castro y el Che Guevara, fueron sus alumnos más "difíciles". Él mismo, Mansilla, me lo contó. Fidel y el Che estudiaban duro, estudiaban mucho…Fidel, el Che y Carlos Rafael Rodríguez ya tenían formación marxista. Botti, el de Economía, otro de los miembros de ese primer seminario, había estudiado en Harvard, en Estados Unidos. Pero bueno…supongo que también tenía sus nociones sobre *El Capital*. Tú sabes que *El Capital* se daba en las universidades norteamericanas y en Cuba también, pero era sólo "un bailecito", es decir, algunos pequeños pasajes, pero nada más. No se leía a fondo.

N.K.: ¿Qué edición de *El Capital* utilizaban para estudiar?

O.B.D.: La edición de Fondo de Cultura Económica.

N.K.: ¿La traducción de Wenceslao Roces?

O.B.D.: Esa misma.

N.K.: En el año 1965 Mansilla publica en Cuba un trabajo sobre la teoría marxista de la acumulación en *El Capital* de Marx [Anastasio Mansilla: *Comentarios a la sección séptima del Tomo I de El Capital*. La Habana, Publicaciones Económicas, octubre de 1965]. ¿Cómo fue la anécdota donde Fidel discute con Mansilla sobre este tema de la acumulación?

O.B.D.: Yo no estuve presente en esa discusión. Pero me lo contó personalmente el mismo Mansilla cuando estuve en Moscú a fines de los años '70 haciendo un doctorado en economía. Allí volví a ver a Mansilla y volví a estudiar con él *El Capital*. Yo quería que Mansilla me explique el sistema de contradicciones en *El Capital*. Era una pregunta que seguro me iban a hacer en el examen para ingresar al doctorado. Eran cuatro exámenes: filosofía, *El Capital*, la especialidad que tú fueras a estudiar en economía y el idioma. En el examen sobre *El Capital* Mansilla me ayudó a estudiar, tremendamente. Entonces, en esas noches frías de Moscú, él me contó algunas anécdotas del primer seminario sobre *El Capital*, cuando el Che y Fidel fueron sus alumnos.

Resulta que cuando están estudiando en el primer seminario sobre *El Capital*, el del Consejo de Ministros, al terminar una de las clases, Fidel, con mucho respeto, le

dice a Mansilla: "profesor Mansilla, hay un error en *El Capital*". No era un error de Marx, sino de la traducción al español. Era un error en la traducción de una de las fórmulas de la reproducción ampliada, del segundo tomo de *El Capital*. Y entonces Mansilla le responde: "No, comandante. Usted está equivocado. Yo llevo muchos años estudiando *El Capital*, soy profesor en la materia y le puedo asegurar que no hay ningún error en este pasaje". Entonces Fidel se va. Luego vuelve e insiste. Y Mansilla le vuelve a decir que no, que no hay un error. Entonces, a la tercera vez Fidel vuelve y le dice: "Mire profesor, éste es un pedido personal. Como usted no quiere convencerse que hay un error, cuando usted vaya para su casa, lo revisa, o si quiere aquí mismo" -esto estaba sucediendo en el palacio presidencial- "usted se puede quedar en un despacho, se concentra y lo puede revisar". Entonces Mansilla se va a su casa y encuentra después de varias horas que sí, que había un error. Cuando vuelven al próximo encuentro le dice a Fidel: "Comandante, vea, sí, tiene usted razón: aquí hay un problema en la traducción al español de esta edición". Entonces Mansilla me cuenta que Fidel, como alumno suyo, estaba de lo más satisfecho. Por eso Mansilla me decía que Fidel era un "alumno difícil", cuestionador.

N.K.: ¿Cómo se decidió hacer el seminario sobre *El Capital* en el Ministerio de Industrias?

O.B.D.: Bueno, cuando termina el seminario en el Consejo de Ministros, el Che le pide a Mansilla si él puede volver a dar el seminario en el Ministerio de Industrias con el equipo que el Che quería que estudiara. Y Mansilla le responde que por él, encantado de la vida. Pero que había venido a Cuba sólo por una temporada de seis meses. Entonces el Che arregló con los soviéticos que Mansilla pasara más tiempo en Cuba. Fueron dos años más.

N.K.: ¿En el intermedio Mansilla volvió a Moscú?

O.B.D.: Sí, volvió a Moscú y luego regresó a Cuba a vivir con su familia. Entonces se le ubicó una casa y ya Mansilla organizó el seminario nuestro, para el Ministerio de Industrias.

N.K.: ¿Quiénes participaron de este segundo seminario sobre *El Capital*?

O.B.D.: Estaban el Che, Enrique Oltusky (que trabajaba con nosotros en el Ministerio), Francisco García Valls (que era del partido comunista, después fue ministro de Finanzas en Cuba, embajador en el CAME), Mario Zorrilla (otro viceministro), Juan Manuel Castiñeira (otro viceministro), Luis Álvarez Rom y yo.

N.K.: ¿Luis Álvarez Rom luego participa del debate de 1963 y 1964 sobre la ley del valor?

O.B.D.: Sí, exacto. Luis Álvarez Rom había sido el director de Contabilidad y Finanzas de nuestro ministerio, había tenido una consultoría sobre contabilidad en Cuba y era un hombre que dominaba muy bien la parte económica práctica pero no tenía conocimientos de *El Capital*, aunque había leído algunas cosas. Álvarez Rom fue uno de los más dedicados a apoyar al Che en el Sistema Presupuestario de Financiamiento. De tal manera que ya cuando el Sistema Presupuestario de Financiamiento toma auge se decide nombrarlo ministro de Hacienda. Entonces se llamaba Hacienda y no Finanzas,

como se le denomina ahora. Álvarez Rom ayuda a armar la parte práctica del Sistema Presupuestario. Fue un hombre que ayudó al Che identificado mucho con él. Y entonces se puso a estudiar intensamente *El Capital*, lo cual ayudó mucho.

N.K.: ¿Cuánto tiempo duró este segundo seminario sobre *El Capital*, el del Ministerio de Industrias?

O.B.D.: Aproximadamente un año.

N.K.: ¿Qué leyeron de *El Capital*?

O.B.D.: Todo *El Capital*, lo leímos completo.

N.K.: ¿Cada cuánto tiempo se reunían?

O.B.D.: Era un día por semana. Nos reuníamos los jueves a eso de las ocho y media o nueve de la noche y duraba toda la noche. Muchas veces amanecimos estudiando en la madrugada.

N.K.: ¿Cuál era el método de estudio con el que discutían *El Capital*?

O.B.D.: ¿Tú no conociste a Mansilla? ¿No estudiaste con él?

N.K.: No, no lo conocí.

O.B.D.: Mira, Mansilla tenía un buen método de estudio. El método que utilizábamos era de Mansilla. Él nos daba un capítulo por vez…

N.K.: ¿Cada jueves estudiaban un capítulo de *El Capital*?

O.B.D.: No siempre. Porque el capítulo sobre la teoría del valor, el capítulo primero del tomo uno de *El Capital* lo abordamos durante varias semanas. La idea de Mansilla era que si dominábamos el primer capítulo y luego llegábamos a lo de la plusvalía, de allí para adelante…acumulación y reproducción ampliada, entendíamos todo. Mansilla hizo mucho pero muchísimo énfasis en la teoría del valor. Con muchísimo rigor. Por ejemplo, Mansilla nos daba "De un capítulo hasta aquí…". Y eso se distribuía entre nosotros. El método de Mansilla consistía en que nos asignaba un capítulo a cada uno. Entonces ese capítulo había que estudiarlo durante toda la semana y en la próxima se empezaba a discutir. Tenías que hacer una exposición del capítulo y discutirlo entre todos.

N.K.: ¿Ustedes se distribuían los capítulos a estudiar?

O.B.D.: Sí, al Che le tocaba una semana, a mí me tocaba otra, y así de corrido. Por supuesto que el más destacado de todo ese ejercicio era el Che. Porque él tenía más preparación que todos nosotros. Nosotros, prácticamente, recién empezábamos a estudiar economía política. No teníamos idea. Yo era contador. Yo había leído cosas muy simples, muy de manual, como un texto de Blas Roca o un manualcito de economía política de un tal P.Nikitin, que nos llegaba de la Unión Soviética. Eran muy pobres… ¡Así empezamos!.

Entonces ese era el método de Mansilla. Tenía mucho rigor. Exigía mucho. Tanto en la exposición que traíamos preparada y estructurada como en la discusión. En eso el Che también nos enseñó mucho. Él tenía una lapicera con varios colores. El Che siempre traía el libro marcado con cada color, según la importancia del tema que se tratara y después también traía notas. Todo muy riguroso. Y empezamos a intentar imitar al Che en la profundidad del estudio, tal como él hacía.

N.K.: ¿Cómo eran las discusiones de ese seminario?

O.B.D.: Bueno, fíjate, no era un tipo de discusiones como las clásicas de la enseñanza convencional y eso también sucedía por la falta de formación que había. La dinámica consistía en discutir, por ejemplo, cuota de ganancia. O también discutir qué es una mercancía. Entonces primero había que entender la cuestión teórica. Pero la discusión siempre iba hacia lo práctico. ¿Cómo aplicar ese conocimiento a Cuba? El nuestro era un sistema distinto, no iba a tener el sistema de mercado, entonces había que pensar muy bien si se aplicaba y cómo este tipo de categorías. Eso nos desgastaba mucho. Los participantes querían sacar recetas prácticas de toda la discusión. Y sacar recetas prácticas de *El Capital* no es nada fácil. Porque Marx no nos dijo cómo se iba a hacer el socialismo. Cuando le preguntaron a Marx, él respondió: "No, yo no soy cocinero para elaborar recetas para el futuro". Él dijo y demostró científicamente cómo destruir el capitalismo o cómo se desarrolló el capitalismo hasta pasar al socialismo a través de todo un sistema de contradicciones del capital. Entonces eso provocaba entre nosotros largas discusiones para que la gente entendiera la teoría y ver cómo se aplicaba en la práctica.

N.K.: ¿Además de economía, Mansilla sabía de filosofía? ¿Tenía otra formación que complementara lo de economía?

O.B.D.: Sí, sabía de filosofía. No digo que fuera un filósofo, pero sabía. Era un hombre que estudiaba mucho. Y tenía otra cosa muy importante. Tenía una actualidad muy grande de datos sobre el fenómeno del capitalismo mundial. Muchos datos. Estadísticas. Entonces cuando analizábamos, por ejemplo, el crecimiento, él tenía los datos precisos de Estados Unidos, Inglaterra, Francia, etc. Tenía mucha información. Eso ayudaba mucho. Y además tenía todo el bagaje de la Unión Soviética, cómo había sido, cuando empezó Lenin, el "desaguizado" aquel que no se entendía bien…hasta llegar a la NEP [Nueva Política Económica, impulsada por Lenin a partir de 1921] y todo eso lo tenía muy sabido y estudiado. Mansilla era realmente un gran profesor. Fíjate qué profesor era que cuando terminó en Cuba y triunfaron los angolanos en su lucha de liberación en África, Mansilla se fue de profesor del presidente de Angola y de los cuatro o cinco principales generales angolanos. Él fue profesor de ellos, también. En ese grupo de estudios de Angola, el presidente de Angola hacía de auxiliar de Mansilla en las clases que éste dictaba. Lo ayudaba a borrar la pizarra. Siempre lo recuerdo como un tipo muy humilde.

N.K.: ¿Qué relación tenían ustedes con Mansilla? ¿Cómo era el trato cotidiano?

O.B.D.: En el círculo nuestro lo respetábamos mucho. Todo el mundo, todos nosotros nos dirigíamos a él como "Mansilla". Enrique Oltusky discutía con él, se peleaba mucho, le decía cosas, la discusión se ponía muy brava [con mucho enojo]. Entonces el Che lo atajaba a Oltusky, lo pateaba por debajo de la mesa para frenar las peleas.

N.K.: ¿Cómo fue aquella anécdota donde el Che y Oltusky se pelean con Mansilla sobre Nikita Kruschev y los soviéticos?

O.B.D.: La discusión surge porque ya el Che consideraba que se estaban produciendo errores en la Unión Soviética. Sobre todo en la introducción de las teorías capitalistas dentro del sistema socialista. El Che pensaba que eso iba a minar el sistema por dentro. El Che insistía en eso, en sus críticas a los soviéticos y Mansilla los defendía. Mansilla trataba de defender siempre a ultranza a "su querida Unión Soviética". ¡En eso era ciego!. ¡Que no le toquen a la Unión Soviética!. Nosotros siempre atribuíamos esa actitud a que Mansilla era apenas un niño de nueve años cuando se fue de España. Sus papás, como muchos otros padres españoles, lo mandaron para la Unión Soviética pensando que los fascistas los iban a matar durante la guerra civil. Entonces, a todos esos muchachos, Stalin los alojó en lugares seguros. Estaban en dificultades económicas muy fuertes. Les otorgó cierta cuota alimentaria superior, escuelas…. Realmente los trató extraordinariamente. Se fueron desarrollando. Algunos de estos muchachos se hicieron economistas, otros ingenieros,…

N.K.: Entonces Mansilla mantuvo esa fidelidad a la Unión Soviética…

O.B.D.: ¡Una fidelidad a ultranza!. Y si le criticaban a Nikita Kruschev, mantenía un respeto total…

N.K.: ¿Y si le criticaban a Stalin?

O.B.D.: Reconocía "algunos errores" de Stalin, pero no era tampoco, para nada, inconsecuente con su línea de respeto… A León Trotsky sí lo criticaba mucho.

N.K.: ¿Cómo fue entonces la discusión del Che y Oltusky con Mansilla?

O.B.D.: El Che estaba discutiendo muy fuerte con Mansilla. Haciéndole muchas críticas a los soviéticos y al papel que estaba jugando Nikita Kruschev. Por eso Mansilla decía que el Che, como Fidel, también era un "alumno difícil". El Che le discutía mucho. En eso la discusión iba subiendo de tono. Enrique Oltusky quería intervenir. El Che lo pateaba por debajo de la mesa para que aquello no pasara a mayores. Oltusky no aguantó más y le dijo a Mansilla: "¡No joda más, Mansilla!" y a continuación le dijo que lo de Kruschev era algo pusilánime, muy miedoso, con un insulto que solemos utilizar los cubanos…Entonces Mansilla, muy bravo [enojado] le contesto: "Altusky", porque nunca llegó a llamarlo Oltusky, "yo no jodo machos" y entonces hizo toda una defensa de la URSS y de Kruschev. Cuando terminó la clase, el Che lo reprendió a Oltusky por haber largado ese exabrupto. Oltusky no le hizo caso y volvió a reafirmar el insulto hacia Kruschev. Finalmente, todo terminó a las risas entre el Che y Oltusky cuando el Che cerró la discusión fraternal con una broma.

N.K.: Si Mansilla tenía una fuerte formación sobre la historia soviética, cuando discutían sobre la NEP [Nueva Política Económica] y las polémicas bolcheviques de los años '20 sobre la acumulación socialista, ¿alguna vez se refería a Eugenio Preobrazhensky y a su obra *La nueva economía* [1926]?

O.B.D.: Sí, después nos estudiamos la obra de Preobrazhensky completa.

N.K.: ¿La estudiaron junto con Mansilla o solamente entre ustedes?

O.B.D.: La estudiamos entre nosotros. Mansilla hablaba de Preobrazhensky con bastante rechazo. Él sugería que Preobrazhensky era un "revisionista". A Preobrazhensky lo empezamos a conocer por vía Mansilla, pero muy ligeramente. Mansilla no llevó textos de Preobrazhensky. Se refería a él sin textos. Después nos conseguimos los libros de Preobrazhensky y lo estudiamos directamente.

N.K.: ¿El Che leyó a Preobrazhensky? Porque sus planteos se parecen bastante…¿no?

O.B.D.: Bueno, Preobrazhensky planteaba cosas parecidas, en algunos aspectos. Que se construyera un sistema donde no se incluyeran los elementos de mercado. También la idea de que en una primera etapa había que centralizar mucho, porque en aquel inmenso país con pocas comunicaciones había que centralizar. Preobrazhensky insistía mucho con esa tesis. Claro, no era ni mucho menos el planteo del Che. Pero tienen muchas cosas similares.

N.K.: Incluso Preobrazhensky también fue un crítico de la NEP, al igual que el Che…

O.B.D.: ¡Preobrazhensky fue un crítico fuerte de la NEP!. Hasta que "lo volaron"…lo mataron…porque ya allí, el que se enfrentaba a Stalin, Stalin lo mataba…Esas fueron de las cosas negras de Stalin.

N.K.: ¿Entonces el Che llegó a leer *La nueva economía* de Preobrazhensky?

O.B.D.: Sí, sí, sí. La leyó, y todo eso, como un auxilio...Como también estudió a Trotsky, se lo leyó completo. El Che y todo un grupo de nosotros.

N.K.: ¿Qué libros de Trotsky leyó?

O.B.D.: Bueno, las cosas originales de Trotsky y después empezaron a salir los tres tomos de Isaac Deutscher: *El profeta armado*, *El profeta desarmado* y *El profeta desterrado*. Se los leyó al detalle. El Che leyó incluso hasta de los últimos libros de Trotsky, aquel libro que no terminó él sino su mujer en México.

N.K.: Esos tomos están en la biblioteca personal del Che en La Habana.

O.B.D.: Sí, sí, al Che algunos lo acusaban de trotskista. Pero en Cuba a Trotsky se lo consideraba como uno de los dirigentes principales…después de Lenin, Trotsky. Así lo consideraba la gente culta. Por ejemplo Raúl Roa, que era una persona culta.

N.K.: ¿A Ernest Mandel lo leían?

O.B.D.: ¡Mucho! Además Mandel fue a nuestro país y estuvo con nosotros un tiempo en Cuba.

N.K.: ¿Mandel formó parte de estos seminarios sobre *El Capital*?

O.B.D.: No, no formó parte. Pero Mandel fue con sus libros, se hizo amigo del Che, se hizo amigo mío, entonces hacíamos conversaciones largas…

N.K.: ¿Ustedes hablaban con él en español?

O.B.D.: Sí, él hablaba español. Mandel era un hombre muy bien formado, académicamente. No era ningún tonto. ¿Tú llegaste a conocer personalmente a Mandel?

N.K.: Solamente llegué a escucharlo cuando vino a Buenos Aires a principios de los años '90 a dar una serie de conferencias. Ya estaba muy viejito. No podía siquiera caminar sin que lo ayudaran.

O.B.D.: Nosotros lo conocimos muy bien. Mandel era polémico, pero con mucho tacto. El Che hizo buena relación con Mandel. Lo que pasa es que el Che evoluciona y va entendiendo todo lo de Trotsky. Él pensaba que Trotsky había ido "apagándose" hacia el final de su vida, porque llega un momento en que su odio hacia Stalin…que tiene sus razones, ¿no?...en parte lo van transformando en un enemigo de la Unión Soviética. No de Stalin, sino de la Unión Soviética. Hacia el final de su vida lo había de algún modo cegado su odio personal contra Stalin, que era justificado, por cierto. Pero estaba como "loco". Es que le habían tomado a su hijo preso…y otras tragedias por el estilo, lo que lo condujeron a un odio visceral y personal que de alguna manera lo cegaba. En la historia de la revolución rusa, de la revolución bolchevique, él había sido casi un protegido de Lenin, tenía una historia muy valiente, estuvo preso, se escapó de la prisión, ¡subvirtió a los soldados que lo tenían preso! ¡Fíjate tú qué personalidad! Y luego de escaparse, logra llegar y empieza la batalla por armar los soviets…El verdadero tipo de acción que armó los soviets en San Petersburgo fue él. Lenin entra ya con eso organizado.

N.K.: Vos dijiste que Mandel llevó sus libros a Cuba. ¿Cuáles? ¿El *Tratado de economía marxista*?

O.B.D.: Ese mismo. Lo leímos todo, completo. Lo leímos con sus matices. Mandel le tiraba mucho a Lenin.

N.K.: ¿En qué sentido decís que "le tiraba"?

O.B.D.: Lo digo en el sentido en que Mandel no estaba tan de acuerdo con Lenin, se apoyaba más en Trotsky. Por otra parte, Mandel criticaba mucho la NEP, por eso en ese punto había un acercamiento entre lo que decía Mandel y lo que decía el Che.

N.K.: ¿En qué año estuvo Mandel en Cuba?

O.B.D.: En 1963-1964.

N.K.: ¿También estaba Charles Bettelheim?

O.B.D.: En esa etapa de la polémica también estaba Bettelheim.

N.K.: ¿El Che tuvo relación personal con Bettelheim?

O.B.D.: Sí, tuvieron relación personal. Se escribían…Pero la polémica con Bettelheim fue muy "elegante", digamos. Fue una polémica "fina". El Che le mandaba cartas. Le decía: "Profesor: en esto no estamos de acuerdo con usted". En el nivel académico Bettelheim era refinado, menos polémico, y defendía siempre la idea del cálculo económico. Insistía con la idea de que lo del Che era puro idealismo…que la vía que planteaba el Che acerca del desarrollo de las fuerzas productivas con la conciencia…, que eso no caminaba. ¡Había que llegar, a través del desarrollo de las fuerzas productivas, a alcanzar un alto nivel de vida y cuando el hombre estuviera satisfecho con todas sus necesidades, entonces adquiriría… ¡la conciencia! [risas].

N.K.: ¿Bettelheim era militante del Partido Comunista Francés?

O.B.D.: Sí, del PC francés.

N.K.: ¿Bettelheim además estuvo en Rusia?

O.B.D.: Sí, también estuvo en Rusia.

N.K.: Bettelheim había estado allá, en la Unión Soviética, en 1936 para estudiar los problemas de la economía. ¿Participó en la planificación soviética?

O.B.D.: Eso no lo sé o por lo menos no lo recuerdo.

N.K.: En algunos escritos pedagógicos de Mansilla [*Apuntes para el estudio de «El Capital» de Carlos Marx*. Mimeo], cuando él desarrolla la teoría del valor y explica los primeros capítulos de *El Capital*, habla críticamente de "algunos filósofos franceses". Mansilla les cuestiona su negación a aceptar que el capítulo primero de *El Capital* hable de la historia y no sólo de la lógica. Es decir que estos "filósofos franceses", que a él no le gustaban, plantean el valor como una abstracción lógica. En esa argumentación Mansilla sostiene que lo mercantil "existía antes que el capitalismo y perdura incluso durante un período después que el capitalismo es derrotado por la revolución, en la sociedad socialista". ¿A quién se refería Mansilla cuando criticaba a estos "filósofos franceses"? ¿A Louis Althusser?

O.B.D.: Sí, sí, seguro que esa referencia es sobre Althusser, aunque no se lo nombre. El tema de Althusser salía mucho en las discusiones con el Che.

N.K.: ¿Qué opinaba el Che Guevara sobre Althusser?

O.B.D.: Él opinaba que Althusser estaba completamente "fuera de foco". En aquella época nos leímos los textos de Althusser, como también nos leímos los textos de Herbert Marcuse.

N.K.: ¿El Che había leído a Marcuse?

O.B.D.: Sí, lo leyó y después yo, dentro de mi círculo de lecturas, organicé el estudio de Marcuse y ahí se armó una bronca del carajo [risas]. Ya existía en esa época la revista *Pensamiento Crítico*. Entonces leímos *El hombre unidimensional* completo. Entre los dos, entre Marcuse y Althusser, yo prefería a Althusser.

N.K.: El Che tenía un ejemplar de *Pour Marx* [traducido al español por Marta Harnecker con el título *La revolución teórica de Marx*] y en el capítulo sobre "Marxismo y humanismo" el Che le había escrito en los márgenes anotaciones críticas a Althusser. ¿Ustedes leyeron y discutieron a Althusser en el seminario con Mansilla?

O.B.D.: No, sólo de costado, porque el seminario con Mansilla estaba centrado exclusivamente en *El Capital* de Marx. Se traían algunos otros autores, pero el debate y el estudio estaban centrados en *El Capital*. Mansilla por ahí traía a colación el *Anti-Dühring* de Federico Engels, también. El Che leyó a Althusser pero no creó que haya habido alguna reunión centrada en discutir los textos de Althusser. Uno de los temas, sí, giraba en torno a un acuerdo sobre la polémica acerca de la validez del Marx joven y el Marx maduro, ya formado. El Che nos decía que había que ir al Marx joven, por ahí había que empezar. En el Marx joven, con ideas frescas, con más carga de filosofía que de economía…

N.K.: Cuando el Che defiende la necesidad de dar cuenta, junto con la construcción de la base material, de "los hechos de conciencia", él retoma los *Manuscritos de 1844* de Carlos Marx…

O.B.D.: Exactamente. Por ahí iba la cosa, un texto que Althusser criticaba.

N.K.: ¿En qué momento se puso a estudiar los *Manuscritos de 1844* de Marx*?*

O.B.D.: No tengo la fecha precisa. Debe haber sido entre 1962 y 1964. Porque después de haber manejado y dominado todo *El Capital*, el Che se puso a profundizar con otras cosas. Ahí el Che tomó también *El Estado y la revolución* de Lenin y lo estudió –lo estudiamos- en detalle. Ya no en el seminario, sino solos. El nos dio *El Estado y la revolución* y nos dijo: "Estudiénse esto".

N.K.: Cuando Regis Debray recién llegó a La Habana y se vinculó con el Che, él venía también con el prestigio de ser alumno de Althusser en la Escuela Normal Superior de París. Más allá de las discusiones políticas, ¿Debray discutió sobre Althusser con el Che?

O.B.D.: No, para nada. ¿Vínculos con el Che? Ninguno. Sí tuvo vínculos, personales, con Fidel. Lo que sucede es que cuando se prepara la guerrilla para Bolivia, Fidel quería que Debray fuera, a título de periodista, y pudiera introducirse hasta donde estaba el Che. Y Debray tenía un interés en quedarse con el Che, combatiendo, eso es cierto. De esto yo conozco bastante porque cuando Debray ya era conocido en Cuba y él se marchaba para Bolivia, él me llama una noche. Vivía muy cerca de mi suegro. Debray quería conocerme y hablar conmigo sobre todas estas discusiones: sobre el Sistema Presupuestario de Financiamiento, sobre el pensamiento económico y todo esto. Entonces llegué a la casa de Debray. Me acuerdo que me recibió descalzo. Debray era de una autosuficiencia increíble, realmente increíble. Estuvimos hablando desde las ocho de la noche hasta la una de la mañana. Todo en un tono muy amistoso. Él iba caminando, siempre descalzo, de aquí para allá. Pero hablaba desde una pose…se sentía como un dios…realmente una actitud muy "pesada". Por eso yo pensé que el encontronazo entre Debray y el Che en Bolivia, para mí, al menos es lo que yo pienso, tiene mucho que ver con la prepotencia de Debray. Debray se consideraba largamente superior al Che Guevara. En conocimiento, en esto y en lo otro…Era muy joven, no

tenía ninguna humildad. No llegó a Bolivia para ayudar sino para polemizar como… "Danton", su sobrenombre en Bolivia. Era demasiado autosuficiente. Desde aquella noche que lo conocí en su casa, yo siempre pensé que iba a chocar con el Che. Era fatal su falta de humildad. En eso tengo que admitir, más allá de las críticas políticas o ideológicas que se pudieran hacer, que los científicos soviéticos que conocí eran tipos mucho más humildes, no tan engreídos. Andaban por la calle con su maletín, te invitaban vodka y una especie de salchichón. Había que convencerlos que primero estudiáramos y después tomáramos vodka [risas]. Yo no podía estudiar si tomaba vodka. En serio, siempre tenían un tono más humilde, no tan autosuficiente. Pero bueno, no creo entonces que Debray y el Che hubieran hablado o discutido sobre Louis Althusser.

N.K.: Además del seminario semanal con Mansilla sobre *El Capital*, ¿en qué ámbito discutían estas cuestiones con el Che?

O.B.D.: Básicamente en las reuniones bimestrales del Ministerio de Industrias. Se planteaba un tema de estudio y discusión. Cualquiera podía ser. Por ejemplo el tema de los estímulos morales asociado a la experiencia soviética. ¿Quién desarrolla el tema para la próxima reunión? Fulano. El Che empleaba el mismo método que Mansilla. ¡Claro! ¡El papel protagónico era siempre de él! [risas]. Él repartía los capítulos. Algunos se los llevaban bien estudiados, otros no. Bueno, eso se explicaba porque teníamos muchísimo trabajo, intenso trabajo y no teníamos tiempo. Los que no estudiaban hacían el ridículo por no haber estudiado a fondo. El Che les platicaba y entonces volvían después a plantearlo. Pero sí, en esa etapa de la revolución discutíamos mucho. En las reuniones bimestrales del Ministerio de Industrias discutimos también el problema de los estímulos, eso fue fundamental.

N.K.: ¿Cómo se decidió publicar la revista *Nuestra Industria*?

O.B.D.: Por iniciativa propia del Che. Como la polémica ya estaba fuerte, el Che crea *Nuestra Industria Económica* para tener, dentro del Ministerio, un órgano para poder escribir. Y allí invita a escribir a todos.

N.K.: ¿La revista nace a partir de la polémica?

O.B.D.: La polémica es la que genera la necesidad. Nacen dos revistas. La primera fue *Nuestra Industria Económica*, donde escribía el Che, Álvarez Rom,…mío no salió nada porque yo no tenía capacidad para escribir. Y empezó a escribir mucha gente. Por ejemplo, el argentino Néstor Lavergne, quien estaba totalmente en contra del Sistema Presupuestario. Pero el Che abre *Nuestra Industria Económica* para que sea un órgano donde publicaran los favorables a sus posiciones y también los contrarios, aquellos que defendían el cálculo económico. Así empieza a crecer *Nuestra Industria Económica* y después el Che promueve *Nuestra Industria Tecnológica*. En ésta última la polémica no era tanto económica sino más bien entre los técnicos. Los del azúcar, los del petróleo, unos y otros, etc. En esta segunda revista también se divulgaba mucho el trabajo voluntario en la fábrica.

N.K.: Hace un tiempo, el sociólogo cubano Aurelio Alonso nos contó que a mediados de los '60, cuando Fidel estaba en la Plaza en la Universidad de La Habana hablando con los estudiantes, Ricardo Jorge Machado le hace algunas preguntas. Y entonces Fidel

le contesta, tienen delante de todo el mundo un intercambio de preguntas y respuestas, y en algún momento Fidel le dice: "¿Así que tú eres uno de los profesores de marxismo que anda diciendo que yo no conozco *El Capital* y que los dirigentes cubanos no conocen *El Capital* y que no dominan el marxismo...?". Y entonces Ricardo Machado le responde que no era así, que seguramente le habían informado mal. Que ellos, los jóvenes vinculados al Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana, de ninguna manera estaban pensando de ese modo ni andaban diciendo eso…y a partir de ese intercambio verbal Fidel los fue a visitar varias veces al Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana y trabó una relación muy buena con todos estos jóvenes…

O.B.D.: Sí, sí, sí, puede ser. En ese momento Fidel iba mucho para la plaza Cadena de la Universidad. Se ponía a discutir mucho con los estudiantes y los jóvenes, en forma muy "fresca", muy divertida. Cuando la revista *Pensamiento Crítico* se organiza con gente de la Universidad y del Departamento de Filosofía, yo organicé simultáneamente en el Ministerio del Azúcar un círculo intenso de estudios sobre economía política donde también estaban Fernando Martínez y Aurelio Alonso, que eran parte de aquella revista. Participaba además Alberto Mora, quien también había intervenido en las polémicas del año 1963 y 1964 y había discutido con el Che. Estuvimos unos seis meses estudiando. Entonces una noche del año 1965 -ya el Che se había ido de Cuba-, hablando con Fidel, yo le comenté que estábamos haciendo un círculo de estudios sobre economía política. Y Fidel me dijo: "¡Oye! ¡Qué interesante! Quiero irme una noche para allá". Entonces se nos apareció una noche y se pasó discutiendo hasta la madrugada, sentado arriba de una mesa. Realmente fue muy sabroso.

N.K.: ¿Qué discutían con Fidel? ¿Sobre *El Capital*?

O.B.D.: No, sobre cosas filosóficas y sobre América Latina, pero esa vez, en rigor, no discutimos sobre *El Capital*.

N.K.: Además de los clásicos marxistas o *El Capital*, ¿qué otros libros leían y estudiaban junto al Che Guevara?

O.B.D.: Bueno, un poco "obligados" por el Che nosotros también nos leímos el libro de Edward Bellamy: *El año 2000*, escrito en la segunda mitad del siglo XIX. Bellamy [1850-1898] era un pensador socialista utópico norteamericano. Su libro, una utopía novelada, es una cosa increíble. El tema del libro es el socialismo en los Estados Unidos, empezando por la ciudad de Boston. Su personaje central cae en un sueño y empieza a imaginarse la sociedad socialista en EEUU. ¡Es increíble! Seguramente Bellamy ya conocía a Marx. Se habría leído lo que publicaba Marx en los diarios norteamericanos, quizás los artículos del *New York Daily Tribune*. Al imaginarse la sociedad socialista, se la imagina sin dinero…¡Igual que en el Sistema Presupuestario de Financiamiento, donde en el seno de las empresas estatales queda suprimido el dinero!...también plantea que se usaría una tarjeta para pagar…¡Exactamente una tarjeta de crédito! La tarjeta de crédito surge en 1948. Con la tarjeta de crédito se hacían transferencias sin utilizar el dinero. Entonces Bellamy se imagina una gran diligencia donde iban los ricos, los millonarios, y los que arrastraban esa gran diligencia eran los pobres, los miserables. Bellamy se imagina cómo se podría socializar la economía. Y allí va al tema de la tecnología, y al sistema de distribución justo en sus aspectos prácticos…¡Era asombroso, un tipo realmente visionario! Entonces Bellamy se imagina

un sistema de tiendas donde no existe el sistema del pago, tampoco hay pago en salario, en dinero… algo análogo al sistema de los kibutz israelíes –un sistema realmente interesante…, quedan muy pocos kibutz hoy en día, pero es muy interesante analizar los kibutz-. ¡Una idea visionaria, realmente!.

N.K.: Entonces el Che, además de estudiar el pensamiento científico y la teoría crítica de Carlos Marx también recupera núcleos del pensamiento utópico, de los grandes utopistas socialistas, del socialismo utópico…

O.B.D.: ¿Qué sucede? Que cuando el Che lee a Bellamy encuentra núcleos, encuentra cosas, que -¡para gran sorpresa suya!- coinciden con elementos del Sistema Presupuestario de Financiamiento. Él se sorprende al leer estas ideas en aquella novela. Fíjate que Bellamy también se imagina que en un sistema de distribución en el cual no circula dinero, desde las casas, desde las viviendas particulares, uno se podía comunicar con las tiendas. Había un sistema de comunicación, ¡qué no era el teléfono! Era un sistema de comunicación donde tú llamabas, te comunicabas con la tienda mediante una pantallita donde apretabas unas teclas, y entonces hacías el pedido…Bellamy decía que te enviaban los productos mediante un sistema neumático. No tenía que venir ningún mensajero a traerte el producto a tu casa, como existen hoy los sistemas de envíos a domicilio.

N.K.: ¿Qué reacción tiene el Che al conocer el libro utópico de Bellamy?

O.B.D.: ¡Se apasiona! Tanto se apasiona que hay una fotografía en la plaza de la Revolución de La Habana, en aquellos días en que estaba leyendo a Bellamy, donde la plaza está llenándose de gente y el Che está leyendo el libro de Bellamy.

N.K.: ¿En qué año lo leyó el Che?

O.B.D.: Creo que fue en el año 1962. ¡Me obligó a que lo leyera! Me dijo: "¡Léete esto! ¡Fíjate qué interesante! ¡Cómo coincide con lo que planteamos nosotros!". Me lo dijo con una pasión tremenda. El Che encontraba coincidencias con el tema del dinero aritmético. En el planteo del Che, en el Sistema Presupuestario de Financiamiento, se elimina el pago entre empresas del sector estatal. Se hacían transferencias bancarias de una cuenta a otra, pero no se realizaba un intercambio de mercancías, una compraventa mediada por el mercado y el dinero. Esto sucedía dentro del sector estatal. Cuando el producto pasaba a otro sector, al mercado, ahí sí había intercambio mercantil, dinero, etc.

N.K.: ¿El Che había leído a Charles Fourier?

O.B.D.: Sí, seguro. Lo había leído.

N.K.: ¿El Che y su equipo del Ministerio de Industrias leían a Oskar Lange?

O.B.D.: ¡Sí!¡Mucho! A Oskar Lange, tiempo después, yo lo conocí personalmente. Pude conocer a las tres grandes "vacas sagradas" de la ciencia y la economía política de Polonia: Lange, Kalecki y Bobrowski.

N.K.: ¿El Che los estudiaba?

O.B.D.: Sí, por supuesto. El Che estudiaba los instrumentos de la econometría de Lange para aplicar a nuestra economía socialista. Se podían utilizar esos instrumentos…¡pero sin el cálculo económico! Esa era la lectura que el Che hacía de la obra de Oskar Lange.

N.K.: ¿Cuándo los conociste vos?

O.B.D.: Fíjate qué cosa más curiosa. En el primer viaje que hice a la Unión Soviética, fui con la primera delegación cubana. El Che me envía para yo vaya viendo el tema de las empresas y todo eso. Allí tuvimos encuentros con académicos y también encuentros comerciales. Cuando llegamos a Polonia, que era el segundo país de la gira, nos recibió Wladyslaw Gomulka, el secretario del partido comunista. Estaba en medio de un congreso del partido. En la entrevista con Gomulka se produce una polémica. Nuñez Jiménez iba de jefe de la delegación, yo iba de segundo y había tres o cuatro compañeros más. Gomulka era un obrero, un luchador, con toda una trayectoria de lucha…por supuesto que era antisoviético hasta el límite. Gomulka era muy ignorante. Entonces en la entrevista con nosotros nos critica que hayamos mantenido la base norteamericana de Guantánamo. ¡Imagínate! El canciller polaco, que era un hombre muy reconocido en Naciones Unidas, que hablaba muchísimos idiomas y que era cultísimo, le explicó delante nuestro a Gomulka toda la historia de la base naval de Guantánamo. Sabía la historia como un cubano. Entonces Gomulka, después de escuchar la historia, se cayó la boca. Luego, al segundo día, el canciller propone que yo me entreviste con las tres "vacas sagradas" de la economía política en Polonia. Él creía que yo sabía de economía…¡En esa época! ¡Imagínate! Me invitaron a la casa de Bobrowski, también estaban Lange y Kalecki. Lange era el más joven. Bobrowski era un tipo alto, parecía obrero, pero era un intelectual. Kalecki era un tipo flaco, fumaba como un burro, iba cortando los cigarrillos en dos para fumar menos. Hice amistad con los tres viejos. Por entonces yo no tenía idea de la grandeza de esos tipos. Después los leí y tomé conciencia de quienes eran realmente y lo que significaban para el conocimiento social. En econometría Lange era el más adelantado en el socialismo. En planificación ese lugar lo tenía Kalecki.

N.K.: ¿No los invitaron a Cuba, como a Bettelheim o a Mandel?

O.B.D.: Al profesor Kalecki lo invitamos a visitar Cuba para que diera un seminario a nuestro ministerio de economía, que en aquella época se llamaba Junta Central de Planificación. Kalecki estuvo unos meses en Cuba y nos ayudó mucho. ¡Hay que leer a Kalecki! Sus libros empiezan a utilizarse como libros de texto en economía, sobre todo el tema de la reproducción.

N.K.: ¿Con el Che llegaron a estudiar a Isaak Illich Rubin y sus *Ensayos sobre la teoría marxista del valor* [1928]? Porque sus análisis respectivos de la teoría del valor se asemejan mucho.

O.B.D.: No, por lo menos yo no me acuerdo.

N.K.: ¿Y Baran y Sweezy?

O.B.D.: Sí, en esa época el Che se los leía. A Paul Baran y a Paul Sweezy también los estudiamos bastante, junto con él.

N.K.: Cuando el Che Guevara está en Praga, a fines de 1965 y comienzos de 1966, te envía a vos sus apuntes críticos del *Manual de economía política de la Unión Soviética*. Allí realiza una crítica muy profunda y demoledora de las concepciones oficiales en la URSS, llegando incluso a vaticinar su derrumbe y su regreso al capitalismo. ¿Había leído el Che las notas que Mao redactó en los '60 [Mao Tse-Tung: *Notas de lectura sobre el Manual de Economía Política de la Unión Soviética*. En Mao Tse-Tung: *Escritos inéditos*. Buenos Aires, Ediciones Mundo Nuevo, 1975] criticando ese mismo manual?

O.B.D.: No creo que el Che haya alcanzado a leer esas notas de Mao. ¡Y, discutiendo *El Capital*, no le pusieras a Mansilla cerca a Mao…! porque…

N.K.: Aunque el Che discrepa completamente con el etapismo de Mao, sin embargo en otros aspectos sus críticas al manual de economía soviético se acercan…

O.B.D.: Bueno, el Che se había leído todo lo de los chinos que se hubiera reproducido en español. La barrera idiomática era una barrera tremenda. Lo que nosotros teníamos acceso de China era muy escaso. Lo que nos llegaba era un boletín que se llamaba Xinhua, de la oficina de información y prensa internacional de ellos. Allí salían síntesis interesantes. Todas las mañanas la embajada china nos enviaba eso. Lo leíamos siempre. Cuando los chinos entran en crisis con los soviéticos, empezaron a "atacar" con mayor bibliografía. Entonces enviaban Xinhua bien "llenito", un boletín bien gordo. Se distribuía en el Ministerio para el Che, para mí y, creo, que para dos viceministros más. Los otros tomaron miedo por la bronca de los chinos con los soviéticos. No lo recibieron más. Yo seguí recibiéndolo. Cuando en Cuba se forma nuestro primer partido, que se llamaba las ORI [Organizaciones Revolucionarias Integradas, donde se agrupaban diversas corrientes políticas revolucionarias unificadas bajo el liderazgo de Fidel: el 26 de julio, el PSP y el Directorio], se produce la discusión de mi militancia. Entonces a tres comunistas ortodoxos –del grupo de Blas Roca- [del PSP] les tocó formar el trío para analizar mi militancia. Uno de ellos parecía Torquemada. En el Ministerio de Industrias había compañeros de varias corrientes políticas. Del Movimiento 26 de julio, del Partido Socialista Popular, trotskistas, de varios grupos. Una de ellas era una militante del grupo de Aníbal Escalante, la microfracción de Escalante [ultraortodoxa y prosoviética, célebre por su sectarismo], que veía que yo todas las mañanas recibía y leía el boletín de prensa de los chinos. Yo supongo que ella fue la que le informó a esta gente lo que yo leía. Entonces cuando empezó la discusión de mi militancia –que duró como tres horas- me atacaron duramente porque yo era un indisciplinado, ya que seguía estudiando a los chinos y leyendo a Xinhua. Me estaban "traqueteando" duro. Yo seguía insistiendo con que iba a seguir leyendo eso y todo lo que quisiera. Y justo cuando ya estaba a punto de no poder ser admitido como militante, entra a la habitación el Che. De pura casualidad.

N.K.: ¿Qué posición asumió el Che?

O.B.D.: El Che les pregunta: "¿Qué discuten?". Ellos le contestan: "La militancia del compañero Borrego". Entonces el Che pregunta: "Bueno, y ¿qué pasa?". Entonces ellos empiezan a hablar de todos mis méritos... Y el Che vuelve a preguntar. Y ellos le dicen que a pesar de los méritos hay un problema grave de indisciplina porque el compañero Borrego todos los días lee el boletín de Xinhua. Entonces el Che se dio vuelta hacia

estos tipos y les dice: "¡Supongo que ustedes lo están felicitando al compañero Borrego! ¿no? ¡Supongo que no lo estarán criticando por eso!". Imagínate las caras de estos tipos. Se quedaron paralizados. Finalmente gané mi militancia.

N.K.: Esa actitud del Che es una de sus grandes enseñanzas…

O.B.D.: Por supuesto. El Che nos enseñó y les enseña a las nuevas generaciones que hay que leer y estudiar a todos. Él, con mucho esfuerzo y perseverancia, estudió mucho y leyó durante toda su vida. Hay que apropiarse de todo el conocimiento social que existe. Hay que estudiar *El Capital*. Hay que leer a Fidel Castro y al Che Guevara, a Lenin, a Trotsky, a Stalin, a Mao. Hay que leer y estudiar a todos. ¡A todos! Hay que leer, inclusive, a nuestros enemigos: lo que publican los norteamericanos. Al enemigo imperialista no puedes criticarlo si no lo conoces. ¿Cómo se puede ser un verdadero revolucionario, un verdadero marxista, si no lees todo lo que se produce? Para ser un buen militante hay que hacer un esfuerzo diario. Hay que prepararse y hay que estudiar rigurosamente todos los días. ¡Hay que formarse! Esa es una más de las tantas enseñanzas que nos dejó con su ejemplo de vida nuestro querido Che.